أسامة يوسف عثمان

تجديد فهم الإسلام



تجديد فهم الإسلام

• **تجديد فهم الاسلام / فكر**

• **اسامة يوسف عكنان / مؤلف من الاردن**

• **الطبعة الاولى** : 2008

• **حقوق النشر والتوزيع محفوظة** :



P.O. Box 927651 Amman 11190 Jordan
Tel. +962 6 5606 263 - Fax + 962 6 5606 362
E-mail : wardbooksjo@yahoo.com

• الإشراف الفني : **محمد الشرقاوي**

• الصف الضوئي : **دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع**

• تصميم الغلاف : **صالح نسب**

• رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية : 2008/8/2838



تجديد فهم الإسلام

أسـامـة عـكـنـان



الإهداء

إلى أمي ..

التي رحلت وأنا أكتوي بصقيع الغربة،

قبل أن تغسلني أنفاسها الأخيرة .

يبكي الناس من شدة إحساسهم بالألم وأبكي من شدة وعيي به

إن الزهرة تنشر عطرها في المكان لا تكيفاً معه وإرضاء له، بل هي تستدرجه بذلك كي يتكيف مع عطرها ويرتضيه ويتقبله كما هو.. قد تفشل الزهرة في ذلك، فيذوي عطرها وتموت، لكنها أبداً لن تقبل الحياة بأن تصبح لوحاً من الصبَّار .

مقدمة الكتاب

إن أي حديث عن النهضة إنما يقوم في الأساس على الاعتراف غير القابل للجدل بحالة التَّخلف، باعتبارها حالة الواقع الذي نسعى للنهوض به. إن هذه الحالة التي نتحدث عن ضرورة التخلص منها بالنهضة، إنما حدثت في الأصل بسبب عدم قدرة أفكارنا على التجاوب مع متطلبات واقعنا في صيرورته التاريخية، كما فرضت نفسها علينا في خضم أشكال المواجهات والصراعات المختلفة التي نَسْبَحُ في أتونها. لا يمكن لأمة أن تنهض ما لم تنطلق في معركة نهضتها من معالجة النقطة التي سببت الانحدار والتخلف، ألا وهي البُنْيَة الفكرية والمعتقدية التي حصل ذلك الطلاق المُرَوِّع بينها وبين حركة الواقع، مؤديا إلى ذلك الانحدار.

إن علينا إذن إعادة النظر في بنائنا الفكري والمعتقدي، أو بعبارة أخرى، علينا إعادة النظر في بنائنا التصوري التفسيري للعالم من حولنا، وهو البناء الذي تسبب عدم تجاوبه مع متطلبات الحركة والصيرورة، في التردي والتَّخلف اللَّذين نعاني منهما، فحالا بيننا وبين وضعِ أسسِ نهضةٍ حقيقية. هذه هي نقطة الانطلاق الصحيحة لصياغة مشروع نهضوي لأمة تسعى إلى النهضة عموما.

إن تصورا غير هذا، إنما هو في الواقع تغاضٍ سافر عن تجارب المغول، جبابرة الأرض الذين أبادوا كل الحضارات التي وقفت في طريق زحفهم الهمجي، ليختفوا هم أيضا من التاريخ وإلى غير رجعة، بعد ذلك بقليل، وليذوبوا في الأمم التي هزموها ذوبانا يكاد يكون كليا. كما أنه تغاضٍ أكثر سفورا أيضا عن حقبةٍ امتدت في تاريخ أمتنا أكثر من أربعة قرون، عثمانية المذاق، كانت خلالها كل معاني التخلف الحضاري وعناصر الانحطاط الثقافي وكل مقومات الجدب الفكري والإبداعي تتراكم، رغم امتلاك هؤلاء المنحدرين نحو التخلف والجدب لأقوى حشد عسكري على وجه الأرض، دفع بأعدائهم إلى استكشاف الأرض وهم يبحثون عن طرق لتجارتهم لا تجبرهم على مواجهتهم والاحتكاك بهم. وكانت النتيجة أن أوربا المهزومة عسكريا بعد أن دُكَّتْ دُرَّةِ تاجها "فِينا" مرتين، نهضت وهزمت مخترعي المدافع.

إن مفهوم النهضة يثير في الذهن الكثير من التساؤلات التي نحسبها على قدر كبير من الأهمية والدلالة. فسؤال: لماذا يتعين علينا أن ننهض؟! يظهر للوهلة الأولى كنقطة بداية تكشف عن ضرورة اعترافنا بأننا في حالة سقوط مروِّعَة، يفصلنا بسببها بَوْنٌ شاسع عن حالة النهوض المُسْتَهْدَفة!! ولكن أليس من الواضح أن حالة السقوط هذه لا يتم إدراكها إلا بإدراك نقيضها، ألا وهي حالة "النهوض"؟!

فمن لا يرى مفهوم "النهوض" ماثلا أمامه ومتمثلا في حالة، لا يستطيع أن يدرك أنه ساقط، عبر مقارنة حالته بالحالة الماثلة أمامه.

إن إدراك حالة النهضة المُسْتَهْدَفة ابتداء، هي التي ستلقي الضوء على حيثيات حالة السقوط التي نعاني منها. فلو لم ندرك "كيف يجب أن نكون"، أي "الحالة الصحية"، لما وعينا أننا على خلاف ما يجب أن نكونه، أي "الحالة المرضية"، فالمريض إنما هو مريض لأن حالته تختلف عن حالة السليم. وبالتالي فإننا أدركنا أن على المريض السعي إلى التعافي من مرضه، لأننا أدركنا قبل ذلك، الشكل الحقيقي لحالة التعافي والسلامة من المرض، فغدت هذه الحالة هدفا نسعى إليه من جهة أولى، ودليلا نسترشد به لتشخيص الواقع من جهة ثانية.

ثم وبعد أن نعرف الصيغة النهضوية المستهدفة التي عَرَّفَتْنَاَ بدورها على حيثيات حالة السقوط المرضية التي تعاني منها الأمة وتئن تحت وطأتها، يبقى علينا أن نتساءل عن الكيفية التي على الأمة أن تنتقل بواسطتها من حالة السقوط إلى حالة النهوض. وإذا كان الحديث والتساؤل عن صيغ النهضة المُسْتَهْدَفة في شتى المجالات، وعن رديفتها "السقوط"، هو تساؤل في صميم الفلسفة والدين وعلم الاجتماع بكل فروعه، فإن التساؤل عن الكيفية، إنما هو تساؤل في صميم العمل الحركي والسياسي.

استوقفتنا ظاهرة غريبة في تعاطي المسلمين مع قضاياهم المصيرية، أوضحتها لنا وجَلَّتْها، قضية احتلال العراق عام ٢٠٠٣، بل وقضية العراق عموما منذ زلزال الثاني من آب عام ١٩٩٠. فمَعْقل الوهابية التي نعتبرُها وكثيرون غيرُنا، الاجتهادَ الديني الأكثر جمودا ورفضا للتجاوب مع ما استجد وفُرِضَ على الأمة من قضايا ومسائل في هذه العصور، تتطلب أكثر بكثير من مجرد الاجتهاد الفقهي الضيق المعنى. هذا المعقل احتضن في الوقت ذاته "النقيضين" معا.

فمن عباءة الوهابية ذات الجذور السلفية، بالمعنى السائد لمصطلح "سلفية"، أي تلك الفئة من المسلمين التي تريد سحب الحاضر إلى الماضي بالتركيز على إعادة صورة المعتقدات الإسلامية وما يتعلق بها من عبادات وسلوكات، إلى ما قرره السلف، استنادا إلى التركيز على ما تصفه بأنه أحاديث نبوية صحيحة، مقروءة ومشروحة في ضوء العقيدة التيمية (نسبة إلى ابن تيمية)، المرتكز ابتداء إلى ما يقال أنه تصورات فقهية ومعتقدية حنبلية (نسبة إلى الإمام أحمد بن حنبل).

من هذه العباءة الدينية المضطربة مُعْتَقديا، لتأرجحها بين ماض لا تريد التخلي عن أيٍّ من تفاصيله، وحاضر تعيشه مُكْرَهَة ورغما عنها، لكنها ترفض معايشته ولا توافق عليه، انبثق إلى حيز الوجود اجتهادان متعارضان أشد التعارض، إلى درجة استحالة تَقَبُّل العقل السَّوِي لواقعة أنهما يؤولان إلى المرجعية السلفية التيمية الوهابية العَصِيَّة على الازدواجية الاجتهادية نفسها.

فالوهابية السلفية السياسية والمؤسسة الدينية المرتبطة بها، وجدت في مرجعيتها الدينية ما تبرر به استقدام القوات الأميركية والحليفة إلى أراضيها، وتقديم كل التسهيلات لها لضرب العراق وشعبه

واحتلاله، بحجة إسقاط نظام حكم العراق بقيادة حزب البعث العربي الاشتراكي الذي تعاملت معه بوصفه حزبا متجبرا وطاغيا وكافرا، في تجاهلٍ غير مفهوم لكل أدبيات "السلفية" الداعية إلى التكاتف والتعاون بين المسلمين، وهو ما تمارسه تلك السلفية السياسية ببذخ عندما ترصد موازنات ضخمة من أموال البترودولار، لدعم طلاب العلم الديني وحفاظ القرآن ومروجي كتب التراث، في كل مكان على وجه الأرض.

الوهابية السلفية ذاتها، ولكن في جناحها غير السياسي هذه المرة، هي التي راحت تُكَفِّر بلا هوادة كلَّ من يقبل مجرد قبول فكرة التعامل مع القوات الأميركية في العراق، بل وكلَّ من لا يعتبر الأنظمة الخليجية أنظمة كافرة ومرتدة عن الإسلام، لقبولها ضرب المسلمين بقوات أسمتها صليبية حاقدة – وربما هي بالفعل كذلك – وتصدت بنفسها لمقارعة الأميركان وحلفائهم، آخذة في طريقها الأخضر واليابس، دون تمييز بين بريء وعميل.

ومع أن أي مراقب منصف للحالة التي وصلت إليها الأمة، يدرك أن هذا الجناح الثائر المقاتل من السلفية الوهابية، قد يكون أقرب إلى التعبير عما يجيش في قلب كل عربي ومسلم من معاداة للإمبريالية وحلفائها من الرغاليين الجدد، ومن رغبة عارمة في مواجهتها، بعد أن أُسْقِطَ في يديه، وهو يرى كل شيء في أرضه يُنْتَهَك باسم الدين وبفتاوى قادته الروحيين الذين انتدبهم الوهابيون السياسيون مُمَثِّلين للسماء في قصورهم، إلاَّ أن ما نحب توضيحه في هذا السياق هو أننا لم نهدف من إيراد هذه الثنائية العجيبة التي قَسَّمَتْ جِسْماً مُعْتقديا أشد ما يكون انغلاقا وانطواء على نفسه واستعصاء على التعدد، إلى تصويب طرف وتخطيئ آخر. فليست هذه مهمة هذا الكتاب، مع أن الأمر أوضح من أن يُسْتَدَل عليه بدليل من هنا أو من هناك. فنحن إنما أحببنا أن نشير إلى الأزمة غير العابرة التي تنخر على الصعيد المعتقدي والسلوكي، في أعماق أهم الأجسام الإسلامية التي تتصدي في الوقت الراهن للتعامل مع مصير الأمة ومع قضاياها التاريخية الأكثر خطورة والأشد حساسية.

فالاجتهادات الناجمة عن مرجعية مُعْتقدية، يُفْتَرَض أنها واحدة، عندما تصل إلى هذا المستوى من التعارض والتنافر والتناقض في مسائل على هذا القدر من الخطورة والحساسية، فإنها إنما تكشف عن هشاشة في بُنْيَة تلك المرجعية من حيث المبدأ، وإلى عدم وضوح الارتباطات بين بُناها المعرفية المِفْصَلية، بالشكل الذي من شأنه أن يمنح معتنقيها ذلك القدر من التماسك والانسجام ووضوح الرؤية.

إن هذه المسافة الموقفية والسلوكية الشاسعة بين اجتهادات على هذا القدر من الاختلاف والتنافر، ضمن دوائر مرجعية معتقدية واحدة، لا يمكنها أن تكون مفهومة ومعقولة وطبيعية، وهي تدفع أنصار كل اجتهاد إلى تكفير أنصار الاجتهاد الآخر، وشحذ السيوف ضدهم. ولا يمكن لأمر كهذا أن يحدث، إلا إذا كانت المسألة كلها خارج نطاق التأطير المعرفي الناضج، الذي يقوم في العادة على أسسٍ معرفية مترابطة وذات دلالة.

ومع أن هذه الظاهرة أشد ما تكون بروزا ووضوحا في الجسم السلفي الوهابي الذي وَجَد أحدُ أجنِحَته نفسَه — لأسبابٍ تاريخية فرضتها الحالة الأفغانية في سياقاتها المعروفة للجميع — في خندقٍ مواجهةٍ متقدمة ضد العدوان الأميركي الأنجلوساكسوني الغربي على الأمة عبر الحالتين العراقية والأفغانية، إلا أن من السهل تعميم هذه الظاهرة المتمثلة في الازدواجية الاجتهادية الخطيرة، وإن يكن بشيء من التحفظ، على معظم، إن لم يكن على كل فصائل الجسد الإسلامي المتصدي لقضايا الأمة. ما يدفعنا إلى التأكيد على القول بأن الأزمة التي تُوَلِّدُ هذا القدر من الارتباك والتنافر في الاجتهادات، والتضاد في المواقف، إنما هي أزمة كامنة في صميم المرجعية ذاتها، بحيث يجعلها عاجزة بما هي عليه من أطر وأصول وحدود، أن تُسْهِمَ بالسهولة المُتَصَوَّرَة، في إعطاء الحلول لكل من يطلبها من معتنقيها.

إن ما يحدث في حقيقة الأمر، مُنْتِجاً هذا القدر المُرَوِّع من التباين في المواقف والاجتهادات لدى أنصار مثل هذه الدوائر التصورية والمعتقدية المُصَنَّفة بوصفها الأضيق على الإطلاق، من بين كل دوائر التفكير الإسلامية، والتي لا تتيح في داخلها أي قدر من التعددية في العادة، ناهيك عن أن تتيحها بهذا القدر من الانفراج والتباعد المثيرين للاندهاش والتعجب، هو أن عجزَ المُعْتَنِق للمرجعية الوهابية السلفية، عن إيجاد مستنداتٍ مرجعيةٍ تُوَفِّقُ وإن يكن تلفيقيا وتبريريا بين متناقضاتٍ تحدث أمامه، وتكون في حاجة إلى استصدار فتاوَى بخصوصها من مرجعيته - كذلك التناقض الذي رآه ماثلا أمامه بين تصوره بأن الوهابية السياسية تمثل نموذج الإسلام الصحيح، ورؤيته لها تتسبب في قتل المسلمين واحتلال أراضيهم واستقدام كل صليبيي العالم إليها - يدفعه إلى تحديد موقفه وفتواه على قاعدة ما تأنس له نفسه وروحه بإيحاء من لاوعيه، بسبب خطورة أن يقبل وعيه بِفِكْرَة جعلِ المرجعية تتجاوب مع ما يعتقد أنه هوىً منه. ثم يبدأ بعد ذلك بالبحث عن آليةٍ تلفيقية أو تأويلية ممجوجة لشَرْعَنَة موقفه وإسناده بالتبرير المرجعي السلفي الذي يعتنقه.

ولأن باب هذا النوع من الحلول واسع جدا، ولا مجال لحصره، تظهر في سياقاته المختلفة هذه التباينات المرعبة بين فرقاءٍ كانوا قبل ذلك لا يَقْدِرون على الاختلاف في مسائل أصغر من ذلك بآلاف المرات، كجواز أو عدم جواز الصلاة بين السواري، أو كجواز أو عدم جواز تحريك الأصبع في التشهد خلال الصلاة، أو كجواز أو عدم جواز زيارة المرأة للمقابر، أو غير ذلك من الأمور، التي لا تحظى بأي اهتمام من الإنسان الذي تَعَوَّدَ على التعامل مع عظائم الأمور لا مع صغائرها.

ومن هذه النقطة تبدأ مسيرة التشدد الأكثر تطرفا، عندما يلجأ كل طرف إلى العمل الدؤوب على تأصيل اجتهاداته وفتاواه كي يُشَرْعِن مواقفه وسلوكاته. فالإنسان "النَّقْلي"، أو الذي يستند إلى النقل وليس إلى العقل، هو أكثر تطرفا — في العادة — في التعامل المعتقدي مع مخالفٍ من مرجعيته السابقة نفسها، منه مع خصومه من خارج المرجعية، عندما يكون محل الخلاف جذريا، كما هو الحال بين الجناح الثائر

والمقاتل من السلفية الوهابية، والجناح العميل المهادن المبرر لغزو واحتلال أراضي المسلمين، ممثلا في الوهابية السياسية وفي المؤسسة الدينية الرسمية التابعة لها وفي من دار في فلكهما من مثقفي الهزيمة. ولعله لهذا السبب حمل تنظيم القاعدة السلاح ضد حلفاء الأمس في الربع الخالي، لتكون المواجهة في السعودية مُعْلَنة وواضحة الأهداف وشرسة الوسائل، خلافا لما يحدث في غير السعودية من الدول العربية والإسلامية، حيث تتم ملاحقة المرافق الأميركية والحليفة من جهة، وتعقُّب تلك التي يُعتقد أنها مرتبطة بها بشكل أو بآخر في الدول المُسْتَهْدَفة، من جهة أخرى.

تُرَى هل أخطأ الكثيرون من دارسي الحضارة الإسلامية عندما أرجعوا ركودها في القرون العشرة الأخيرة إلى هذا النوع الغريب وغير المفهوم من تَصَلُّب شرايين الفكر، الناتج في الأساس عن الحفظ الأعمى للنصوص، وعن الالتزام النَّعامي (نسبة إلى النعامة) بما قاله الأولون والسابقون، رغم أن القرآن الكريم الذي يمثل المرجعية الأم عند المسلمين، لا تضاهيه مرجعية في العالم في تمرده على السابقين وفي رفضه الاتِّباع الأعمى للآباء والأجداد؟

وهل كان "أبيلار" المتردد الخائف على حق عندما زعم أن العقل قادر دون معونة الوحي على حل التناقضات الموجودة بين نتاج الفكر الإنساني وبين معطيات الكتاب المقدس، ليعلن بعد ذلك وهو يلتفت مذعورا إلى سيف القديس بولس المسلط على عنقه، أنه لا يريد أن يكون فيلسوفا إذا عنى ذلك أن يصطدم بالقديس بولس، ولا أن يكون أرسطيا إذا عنى ذلك القطيعة مع المسيح؟

تُرَى متى يدرك الناس ما الذي عناه جاليلو في القرن السابع عشر عندما قال: "إن ما يقصده الروح القدس هو أن يعلمنا كيف نسير إلى السماء، لا كيف تسير السماء"؟ وهل بلغت الغشاوة على معظم القلوب مَبْلَغاً، حال دون إدراك أن النص لن يُعَلِّمَنا طبيعة الأشياء، لأن هذا من شأن الفلسفة وحدها؟ ألا يكفي أن ننتبه إلى أن تكفيرا مثل تكفير عام ١٢٧٧ الكنسي في أوربا، كان ذا مردود عكسي عندما شجع الفلاسفة ومن ورائهم العلماء، على المثابرة لكسب المعركة ضد الجمود والتخلف والانكفاء؟

إن الإنسان العربي تحكمه مجموعة من الذهنيات التي تُسْهِم في تشكيل أدائه وفي تكوين طرائق تفكيره وأنماط ردات فعله على ما يواجهه من متغيرات وأحداث في واقعه. ولا تكمن المشكلة فقط في كون كل ذهنية من تلك الذهنيات هي في حد ذاتها ذات مردود سلبي في حياة الإنسان العربي، بل في كون هذه الذهنيات – ولعل هذا هو أهم ما في المشكلة – تُنْتِجُ بتفاعلها مع بعضها البعض مركبات ذهنية عالية المردود السلبي، مع أن بعض تلك الذهنيات قد تَتَّسِم ببعض الإيجابيات أحيانا. إن جوهر المشكلة إذن هو في التركيبة وليس في مكونات هذه التركيبة بالضرورة، وإن كانت معظم تلك المكونات هي في ذاتها سامة.

إن غاز الأوكسجين (O) هو بمفرده غاز إيجابي وصديق للإنسان، بل هو ضروري لحياته، وعليه تقوم هذه الحياة. كما أن عنصر الكربون (C) هو مكون أساسي من مكونات المادة العضوية التي لا يستغني

عنها الإنسان في حياته. لكن التركيبة (CO) أو التركيبة (CO_2) هما تركيبتان ضارتان، يتراوح ضررهما بين كون إحداهما سامة والأخرى خانقة. المشكلة إذن هي في نمط التركيب وليست في المكونات التي قد تكون مفيدة في ذاتها أحيانا قبل أن تتفاعل مع غيرها مكونة أداءً أو نتاجا جديدا ومختلفا عن مكوناته ذاتها.

ما معنى ذلك؟

إن هناك العديد من الذهنيات التي تتحكم في سلوك وتفكير الإنسان العربي المعاصر، مثل ذهنية "التسول" وذهنية "الأُلْفَة" وذهنية "الخوف" وذهنية "التَّميُّز" وذهنية "القمع".. إلخ. وإن لكل ذهنية من هذه الذهنيات دلالاتها في الواقع الموضوعي، وهي عندما تتفاعل مع بعضها البعض فإنها تُنْتِج في هذا الواقع أداءاتٍ تظهر على شكل محاربة للتفكير وللتعقل، أو بكلمة أخرى، تظهر على شكل محاربة لاستخدام العقل عموما.

تنطبق ذهنية التسول على من يستجدي حقوقه ولا ينتزعها ممن اغتصبها منه. أما ذهنية الألفة فتنطبق على من يألف الواقع ويتوحد معه إلى درجة التردد في تغييره أو حتى في قبول فكرة تغييره مهما كانت دواعي هذا التغيير عميقة وضرورية وملحة، لأنه يتوجس من الجديد ومن تَبِعَة البدء في بناء الألفة معه. إنها ذهنية ترتكز إلى الاستكانة والهدوء والدعة وخشية الصخب الناتج عن التغيير أو المُرَافق له عادة.

أما ذهنية الخوف فهي تنطبق على من كثرت ثوابته الأسطورية والخرافية البعيدة عن العلم. ولأن الثابت الأسطوري والخرافي محفوف بالمخاطر دوما، وعلى رأسها مخاطر التردي والانهيار أمام ما يشع به الواقع من إمكانات تُعَارِضُ تلك الثوابت، فإن مساحةً هائلة من خشية المساس بها – أي بتلك الثوابت – تبدأ بالهيمنة على ذهن المعني بالأمر. وتتفاقم مؤثرات هذه الذهنية في الغالب لدى من يتواجد في واقع متغير ومتقلب يؤمن بضرورة التعامل معه من جهة، في الوقت الذي تزخر معتقداته الموروثة بكَمٍّ هائل من الثوابت اللاعلمية التي تحول بينه وبين كفاءة هذا التعامل من جهة أخرى، كما هو حال المسلمين مع الأسف. ولما كان العقل هو محور المساس بتلك الثوابت وهي تتصارع مع الواقع الفارض لنفسه، فإن ذهنية الخوف تنصب أول ما تنصب باتجاه العقل وإشعاعاته، وتحاربه بلا هوادة، لأنه بمساسه بهذه الثوابت إنما يمس عنصر الاستكانة والدَّعَة المرتكز إلى ذهنية الألفة مع هكذا ثوابت.

فالمسلمون مثلا إذا كانوا قد أَلِفُوا التعايشَ مع صورة معينة من صور الإسلام (أي مع فهم معين للإسلام) – كثرت ثوابتها الموروثة – وتعودوا عليها وأَنِسُوا إليها وارتاحوا لذلك على مدى زمني طويل، بحيث انعكست في حياتهم على هيئة كمٍّ هائل من القضايا الراسخة. فإن ارتباط استخدام العقل بالمساس بهذه الثوابت والقضايا الراسخة، بما يعنيه ذلك من ثم من تهديد لعنصر الهدوء والألفة في حياتهم، بصورة قد تدفعهم إلى البحث عن ثوابت جديدة للتآلف معها..

.. نقول: إن ارتباط استخدام العقل بذلك، يخلق ذهنيةً مهزوزةً قائمةً على الخوف منه وعلى التوجس من كل ما له علاقة به. وبالتالي تُرَى هذه الذهنية التي هي في الأساس ذهنية مهزوزة قائمة على الرعب والخوف، وهي تمارس هجوما شرسا على كل من يَظْهَر مُستخدما له، محاولا تكسير عناصر التماسك الزائفة في الألفة المقيتة مع ما لم يعد من شأنه الإسهام في أي دفع تقدمي للواقع النابض بمقومات التَّغَيُّر.

ثم تأتي بعد ذلك ذهنية التَّمَيُّز – الإيجابية في حد ذاتها إذا توفرت فيها بعض الشروط – لتستكمل رحلة التَّسَمُّم الذهني الذي يعاني منه الإنسان العربي. تقوم ذهنية التميز عند الإنسان العربي على قناعته بأنه متميز عن سائر البشر، ولكنه – للأسف – يُرْجِع أساسَ هذا التميز إلى ما ليس صحيحا ولا موضوعيا على الإطلاق. فهو يظن تميزه الذي يتوهمه، متحققا لسببين رئيسيين هما العراقة الحضارية باعتبار أرضه موطنا لأقدم الحضارات المعروفة على مستوى العالم، والعراقة الدينية باعتباره يملك الإسلام آخر الرسالات السماوية وأكملها، وباعتباره بامتلاكه له، جنديا في جيشٍ مُعْتقدي يحمل رسالة عالمية عليه أن ينشرها في كل مكان فوق هذا الكوكب.

فإذا كانت هذه الذهنية في حد ذاتها – أي ذهنية التَّمَيُّز – إذا تحررت من بُقَع العنصرية البغيضة – ونَحسبها عند الإنسان العربي متحررة من ذلك على الأغلب – وإذا استندت من ثم إلى مكونات موضوعية ذات دلالة بناءة – وهذا ما لا نحسبه متوفرا فيها – ذهنيةً إيجابيةً ودافعة، فإنها بهيأتها السلبية تلك، وعندما تتفاعل مع ذهنية الألفة وذهنية الخوف تصنع معهما مُرَكَّبا ذهنيا ساما جدا، كغاز أول أكسيد الكربون، وهذا المركب هو ذهنية "القمع".

إن إحساس الإنسان المسلم بأن تَمَيُّزَه قائم على الإسلام الذي يتبناه ويعتقد فيه، يَجعل أي مساس بهذا الإسلام – بهيأته تلك – مساسا بهذا التَّمَيُّز من حيث المبدأ. فإذا كان وعي الإنسان المسلم ينصب في الظاهر باتجاه محاربة ما يظن أنه مساس بالإسلام، فهو في لا وعيه إنما يدافع عن نفسه وعن تميزه في حقيقة الأمر. وإذا كانت الصورة السائدة للإسلام والفهم التقليدي المتفشي له ولمرجعيَّته النَّصِّيَّة هما مبرر التميز الذي يأنس له الإنسان المسلم بحكم ذهنية الألفة التي تتحكم فيه كما رأينا سابقا، فإن الدفاع عن هذه الصورة ومحاربة أي مساس بهذا الفهم لم يعودا قائمين فقط بسبب الخوف من زوال المألوف والاضطرار من ثم إلى بناء أُلْفَة جديدة مع صورة جديدة ومع فهم جديد للإسلام، بل بسبب خوف آخر قد يكون أشد من الأول، إنه الخوف من زوال هذا التميز الذي يعتز به ويعتبر أن أهميته في هذا العالم مرهونة به.

وإذن فسوف تزداد بطبيعة الحال حدة العداء والنبذ للأدوات التي يتبدى له – أي للإنسان المسلم – أنها تمس تلك الصورة، بسبب أنها أصبحت تهدد لديه عنصرين هامين يقوم عليهما وجوده في جانبيه

الطَّبْعي من جهة والكَيَاني من جهة أخرى، وهما الألفة والتميز. ولما كان العقل هو دائما تلك الأداة التي تحاول أن تعيد بناء صورة الإسلام وطرائق فهمه، فقد كان من الطبيعي أن ينصب العداء باتجاهها بهذا الشكل الدموي، باعتبارها أداة تهدد في الحقيقة – كما هو عليه الأمر في لا وعيه – تَمَيُّزَهُ ومألوفاته، وبعد أن أصبحت أداةً تُشَكِّل خطرا عليه يثير رعبه ومخاوفه، وهكذا كان من اللازم أن يُقْمَعَ العقل قمعا بشعا بلا رحمة.

خلاصة القول أن الإنسان المسلم يشعر بألفة دائمة وحميمة مع ما هو سائد من فهم للإسلام، ويحس بأن تميزه في العالم قائم على بقاء هذا المألوف وعلى استمراره في حياته بصورته التي ألِفَها، فيخاف من أية محاولةٍ تَنْصَبُّ باتجاه المساس بالصورة المألوفة لإسلامه، لأنها محاولة لا تُقرأ في لا وعيه إلاَّ تحت عنوانِ هذا المساس بمألوفاته وبتميزه بالتالي. فَيُحارِبُ وعيه دفاعا مستميتا عمَّا هو كامن في لا وعيه، كلَّ من يتصدى لهذه المهمة – مهمة المساس – ويقمعه بكل ما أوتي من قوة. ولما كان العقل هو سيد المبادرة دائما، فقد وقع عليه عبء دفع الثمن. وذهنية الإنسان المسلم في صراعها مع العقل– عدو مألوفها وتميزها الزائفين – لا تجد نفسها معنية بغير الذود عن مألوفها وعن تميزها، بصرف النظر عن مدى حاجتها – بالاستناد إلى مقاييس موضوعية – إلى هذا المألوف، أو عن مدى صدق ادعائها – بالاستناد إلى تلك المقاييس نفسها– التميزَ بناءً على الصورة وعلى الفهم السائدين للإسلام.

من جهة أخرى يتجلى القمع الذي تمارسه ذهنية الإنسان المسلم ضد العقل بوصفه عدوا لمألوفها ولتميزها، لا بصورة مباشرة من خلال كل إنسان مسلم يعاني من وقع هذه الذهنية ومن تحكمها في فكره وفي سلوكه، بل من خلال المؤسسات والبُنَى مختلفة الأشكال، والتي تُعْتَبَر تكثيفا لِلاَوَعْيه، ونائبةً عنه في التعبير عن ذلك القمع. لهذا فقد يبدو الإنسان المسلم وكأنه غير مَعْنِيٍّ بالمعركة ضد العقل المتمرد على المألوف من خلال ما نشاهده لديه من سلبية ولا مبالاة ووقوف في موقع المتفرج المتعاطف مع القامع بصورة تلقائية. إن الشكل التراجيدي للقمع يُمَارَسُ من قبل تلك المؤسسات أو أولئك الأفراد الذين نَصَّبوا من أنفسهم مؤسسات أو أشباه مؤسسات تتولى قمع المتمردين والخارجين على المألوفات وعلى مُقَوِّمات التَّمَيُّز السائدة.

فهل من طريقة إذن لتخليص الإنسان المسلم من عدائه المستحكم للعقل؟

في الواقع لا سبيل إلى ذلك إلاَّ بتخليصه من ذهنيتي الألفة والتميز، ومن ثم من نتائجهما. فمادام قمع العقل ناتجا في الأساس عن الخوف منه بسبب مساسه بالمألوف وبالتميز المرتكز إلى هذا المألوف والقائم عليه، فيجب أولا أن تتحطم في أغوار الذهن المتعايش مع الأُلْفَة، مرتكزات تلك الألفة، أي يجب أن يتحرر الإنسان المسلم من وطأة الألفة وثقلها على تفكيره ومردودها في حياته. يجب أن يتحرر من ألفة كل شيئ تُعْتَبَرُ ألفته في الوقت الحاضر متعارضة مع التقدم والتطور والقفز إلى آفاق المستقبل.

من جهة أخرى يجب أن تتحطم في أغوار ذهن هذا الإنسان مرتكزات التميز الحالية لديه. أي إن عليه التحرر من وهم اعتبار تميزه قائما في عالم اليوم على مقولة حمله للإسلام بالصورة وبالفهم التقليديين السائدين له. إن هذه المرتكزات لم تعد تصلح لأن تكون أرضية لأي شكل من أشكال التميز في عالم تتفاضل فيه الشعوب والأمم بقدراتها العلمية وبمنجزاتها الثقافية والتقنية الراهنة، وليس الماضية والمنقوشة على الأحجار المُغْبَرَّة. فكم يبدو مُؤْسِفاً أن نعترف بأن أكثر الناس تميزا في زماننا هم أولئك الذين يأتون من بلدانهم لزيارة حجارتنا ومعالم ماضينا، مبدين كل إعجابهم وانبهارهم بها وسعادتهم برؤيتها، بينما نذهب عندما نذهب إليهم لرؤية معالم مدنيتهم وحضارتهم الحالية. إنهم يعرضون علينا حاضرهم في أكثر صوره إشراقا وانطلاقا، ونحن لا نملك سوى ماضينا نعرضه عليهم، محاولين كل ما في وسعنا تبييض السواد الذي فيه، بدل بذل هذا الجهد في محاكاة قيم انطلاقهم إلى فضاءات المستقبل المذهلة، فيما تعتبر محاكاته مطلبا ضروريا للتقدم والرفعة والنهضة.

إن هناك – بمعنى آخر – معايير جديدة للتميز تحكم مسار الحضارة الإنسانية في لحظتها الراهنة، يجب على الإنسان المسلم أن يُعيد بناء ذهنية التميز لديه وِفْقَهَا وفي ضوئها، متحررا من سطوة عقيدة أسطورية تهيمن على تفكيره المأزوم بلسع الماضي وبالعجز عن التعايش مع الحاضر وقراءة المستقبل، مُهَيِّئَة له أن يوم فتح رومية (روما) أصبح قريبا، كما هيأت لصاحب كتاب "السرطان الأحمر" الذي كان يقاتل في أفغانستان بسيف أمريكي يُدَثِّرُه الدولار، أن المسلمين سيفتحون واشنطون، بعد فتح موسكو، وذلك انطلاقا من دولة الخلافة المرتقبة "أفغانستان"، التي مزقتها أنياب القبائل الأُمِّيَّة بعد أن رفعت الولايات المتحدة يدها عنها، ليؤول بها مطاف التِّرْحال باتجاه الماضي إلى الإصابة بعمى ألوان من نوع غير مسبوق يَحْرِم صاحبه من القدرة على التفريق بين الصنم الذي يُعْبَد والأثر الذي يَروي الماضي ويحكي تفاصيل صيرورته.

إن هناك سلسلة ضخمة في واقعنا تقيد السماء والأرض معا. لكن قيدَ الأرض نتج عن قيد السماء، وبالتالي فإن تحرر الأرض من القيد الذي ترزح تحته، لن يتحقق إذا بقيت السماء مقيدة. وإذن فيجب أن نفك قيد السماء أولا، هذا القيد القاسي الذي قيدناها به، فأسقطته علينا قيدا أشد قسوة في انتقام نعاني من وطأته معاناةً لم تعانها أمة من الأمم. نعم، هذه هي البداية، إنها تحرير السماء من ظلمةً أفكارنا وتصوراتنا الهَشَّة عنها وعن علاقتها بالأرض، إنها في إعادة بناء منظومة تفسيرية قادرة على تفجير كافة التعارضات والتناقضات التي أقامها وشيدها في علاقة الأرض بالسماء هذا القيد السَّلفي التَّقليدي المُرْبِك بكل اتجاهاته وأجنحته القديمة سنية وشيعية، ومن بعده، هاتين السلسلتين الأشد إرباكا، والأكثر إمعانا في النكوص وفي التراجع، الوهابية بين السنة من جهة، والصفوية الفارسية بين الشيعة من جهة أخرى.

يجب أن تتحطم إذن في الذهن المسلم لبناتُ الأُلفة والتَّميز – بالصورة التي وضحناها لهما فيما مضى – كي تُحَلَّ مشكلته المستحكمة والمتمثلة في موقفه العدائي من العقل. لأنه إذا تحرر من عقدة المألوف، فلن يعود هناك ما يخيفه من الجديد الذي سيمس هذا المألوفَ بالتأكيد. وإذا هو تحرر من عقدة التميز المرتكز إلى هذا المألوف، وأقام فلسفة تميزه على عناصر ومُكَوِّنات جديدة، فإنه لن يخشى على تميزه هذا إذا تم المساس بمرتكزه الحالي الموهوم، تعديلا وتطويرا وتغييرا. وبالتالي فإن عُقْدَة الخوف من أداة هذين المساسين ستتفكك لوحدها وسوف تختفي من ذهنه، ليجد نفسه وقد تخلص منها نهائيا، ولن يغدو مضطرا إلى معاداة العقل الذي كان يرعبه ويَقُضُّ مضجعَه فيما مضى، بل هو مضطر إلى مصادقته وإلى استحضاره دائما، كي يكون عونا له على تشكيل مرتكزات تميزه الجديدة وبناء مألوفاته الجديدة.

"تجديد فهم الإسلام"، ليس بحثا في كيفية تخليص الإنسان المسلم من أمراضه وعقده الذهنية، إنه لا يبحث في آلية مساعدته على تحطيم مرتكزات التميز التقليدية لديه، أو على تحطيم أركانِ ذهنية الألفة التي ورثها عبر مئات السنين، بل هو عرضٌ لمرتكزات تَمَيُّزٍ جديدة ولمألوفٍ جديد. إنه خطاب وليس قراءةً في خطابات. إننا في هذا الكتاب ننطلق من افتراض أننا نتوجه بكلامنا إلى إنسان مسلم يبحث عن مرتكز تميز جديد وعن مألوف جديد، بعد أن تحرر من عُقَدِه وأمراضه التي سممت ذهنه فجعلته يأنَسُ – في ظروف غير ملائمة – إلى الإسلام بصورته الحالية، ويأنس من ثم إلى وهمه القاضي بتميزه عن سائر البشر، بناء على امتلاكه الإسلام بصورته تلك.

أما مهمة تخليصه وإنقاذه وتحريره من تلك الأمراض والعقد، فهي مهمة تقع خارج نطاق ما يهدف إليه "تجديد فهم الإسلام". إنها مهمة نفسية تربوية اجتماعية تاريخية، أما مهمتنا هنا في هذا الكتاب، فهي مهمة فلسفية تقوم على تقديم عرض جديد لبعض جوانب الإسلام مختلفة عما هو سائد ومغاير له، وهو العرض الذي يرى المؤلف ضرورة إحلاله محل هذا السائد من تلك الأنساق التي تؤطر ذهنيات الألفة والتميز والخوف والقمع لدى الإنسان المسلم. إننا في "تجديد فهم الإسلام"، نطرح أمام هذا الإنسان – بكلمة أخرى – البديل لما هو مهيمن عليه من أنساق فكرية إذا هو قرر أن يغير مألوفاته ومرتكزات تميزه.

إن الخطاب الذي نحن بصدده في هذا الكتاب يقوم على خلق نموذج جديد في التأسيس للخطاب، وبالتالي فقد كان من الطبيعي أنَ لا يكون عملا سياسيا في جوهره، وأن لا يتحول إلى قراءة حفرية مُتَكَلَّفَة ومُصْطنعة في نصٍّ مقدس كان الحفاظ عليه بصورة من الصور هدفا ومنطلقا. كما أنه تجنب أن يكون قراءة نقدية تحليلية في خطابات، أو في محاولات فلسفية أدلت بدلوها في مجال نهضة الأمة، أو معالجات تهدف إلى وضع الأسس الكفيلة بالقفز بالعقل المسلم إلى مستويات من التمرد على مألوفاته ومرتكزات تميزه السائدة.

ولم تواجهنا في هذا الكتاب مشكلة نابعة من السؤال التقليدي الذي اعتادت عليه معظم محاولات التجديد أو التفكير الحفري أو التأويلي في النص القرآني، وهو السؤال الذي يثير مقولة التوفيق بين فكرة ماً وبين مُعْطَى ذلك النص، إذا تبين – في حال تكامل تلك الفكرة والتأكد التام من صحتها – أن هناك تعارضا خطيرا بينها وبينه. لم تكن هناك مشكلة من هذا القبيل من حيث أن "تجديد فهم الإسلام"، لم يكن يبالي بهذا التعارض إذا كان نتاجا حتميا لمنهج الحياد والتجرد الذي انتهجه بكل موضوعية. وهو لم يكن معنيا من ثم بالبحث عن التوفيق بالحفر أو بالتأويل في النص.

بكلمة أخرى فإن "تجديد فهم الإسلام"، خطاب لم ينطلق من ثابت نصِّي مقدس، ولا اعتبر نفسه معنيا بأن يعير أهمية معرفية لما يشاع في أوساط مُعَيَّنة، أنه ضرورة عدم المساس بهذا النص المقدس. فهو قد أعطى لنفسه الحق الكامل في ألاَّ يصغي للأصوات المرجعية أو التراثية أو لرأي العامة حول الأمور المتعلقة بعرضه التجديدي للإسلام، إلاَّ في حدود كون المعلومات المستقاة من تلك الأصوات، قابلة للتَّثَبُّت منها والتحقق من موضوعيتها في ضوء نقاط الارتكاز العقلية التي انطلق منها واعتمد عليها، أو في ضوء ما انبنى على تلك النقاط بصورة قطعية ضرورية منطقية من حقائق ومن بُنَى معرفية فوقية.

إن دائرة الباحثين عن مرتكزات تَمَيُّزٍ جديدة في واقعنا العربي والإسلامي تتسع، وإن كان ذلك ببطء شديد، يُفسر لنا بوضوح كيف أن الحملات المعادية للفكر وللعقل تبدو أكثر تغلغلا في الذهن العربي والإسلامي القلق الخائف، إلى درجة لا تكاد تظهر معها أية أصوات لأية حملة مدافعة عن أي تفكير ارتكازي جديد أو مساندة له. ومع ذلك فالتفاؤل يبقى قائما لأن الحاجة الملحة لتحطيم المرتكزات التَّمَيُّزِيَّة القائمة والموروثة تتفاقم، بحكم طبيعة الأمور وبحكم طبيعة التنامي في مسار الحراك الاجتماعي الذي يتطلب حتما، تناميا رديفا في مسار الحراك الفكري والفلسفي كي يتمكن – أي الحراك الاجتماعي – من الاستمرار في التواجد والتواصل والنماء.

كما أن ضيق الدائرة الحالي لأولئك المتطلعين إلى مرتكزات التميز الجديدة، لا ينفي الجدوى من طرح وعرض نماذج مقترحة ومتصورة لتلك المرتكزات من قِبَلِ من يمتلكون تلك النماذج. إن الجدوى قائمة، لأن عرض الفلسفة الجديدة بالصورة اللائقة المتكاملة يسهم في توسيع الدائرة الضيقة لأولئك المتطلعين. إنه من ثم ذو تأثير فعال في إحداث التغيير المطلوب في الذهن باتجاه تخليصه من سمومه ومن معوقات تحرره من عبء الألفة والتميز بصورتيهما الحاليتين.

أسامة يوسف عكنان

تمهيد حول تحليل السؤال الفلسفي

إن طرحَ الأسئلة أسهلُ بكثير من الإجابة عليها. لكن صعوبة الإجابة على سؤال ما لا تنفي وجود إجابة صحيحة عليه. فالحياة مرة أخرى بعد الموت، إما أنها قائمة وواقعة بشكل مَّا، وإما أنها غير واقعة ولا قائمة. وإذا كنا عاجزين، لسبب أو لآخر، عن الإجابة على سؤال: "هل توجد حياة أخرى بعد الموت؟"، بأحد وجهي الإجابة الممكنتين، وهما النفي والإثبات، فإن هذا لا ينفي أبدا، أن إحداهما تعكس قطعا، الواقع الموضوعي الذي عجزنا عن الظفر بمعرفته وبالوعي به.

إن عدم نجاح الشرطة في التوصل إلى القاتل لا يعني عدم وجوده، مادام هناك قتيل فَرَضَ التساؤل عن القاتل. إن إجاباتِ الفلاسفة المختلفة على الأسئلة المطروحة لتفسير العالم وفهمه، أشبهُ بتحليل ضباط مختلفين للغز بوليسي محيِّر معروض أمامهم. إن لكل واحد منهم رأيا مختلفا في فهم هذا اللغز، لكنَّ تعدد الآراء لا ينفي حقيقة أن هناك رأيا صحيحا واحدا على الأكثر من بين ما هو معروض من آراء.

منذ آلاف السنين والأخبار تتوارد تَتْرَى، أن الإنسان ما فَتِئَ يسأل ويقتنص الإجابات على أسئلته بشأن هذا الكون وهذه الحياة. ومن يَطَّلِع على تاريخ تساؤل الإنسان حول سر وجوده وسر الوجود من حوله، أو بتعبير آخر على تاريخ الفلسفة، سيكتشف اختلافات بيِّنةً بين تاريخ السؤال الفلسفي وتواريخ أيَّة أسئلة أخرى. فالأسئلة الفلسفية تتكرر باستمرار. إنها هي ذاتها غالبا، وقلَّما نجد توَلُّداً وانبثاقا لأسئلة جديدة لم يسبق لها أن سُئِلَت. كما أن الإجابات عليها تبدو متشابهة إلى حد كبير في الكثير من الأحيان.

إن الافتقارَ الملاحظَ في الغالب إلى إجاباتٍ جديدة ومختلفة على تلك الأسئلة، وملاحظتَنا لحقيقة أن حجم التَّغَيُّرِ الحاصل في التاريخ، في طرائق معالجة القضايا الفلسفية، هو تَغَيُّر بطيء يكاد لا يُرى بسهولة، واقعٌ يحيِّرنا. ففي الوقت الذي تمتاز فيه كل العلوم بثراءٍ مدهش، وباضطراد في تنامي حصيلتنا منها ونحن نتساءل ونجيب من خلالها على جوانب معينة من هذا الوجود، فإننا أمامَ أم العلوم جميعِها في وضع جِدٌّ مختلف. فلو شئنا أن نختزل عشرات الآلاف من الكتب والدراسات والمقالات والحوارات التي شهدها تاريخ السؤال الفلسفي بشكل نتجنب معه التكرار، لوجدنا أنفسنا أمام أسئلة وإجابات وقضايا مدفونة في ألف صفحة من القطع المتوسط.

أليس مدهشا أن نُلَخِّصَ ومن غير أي إخلال بالمضمون ثلاثة آلاف عام من الجدل العميق حول أسرار الوجود والحياة في كتاب قد يقرأه هاوٍ مهتم في إجازتين أو ثلاثٍ من إجازات آخر الأسبوع؟! إن ذلك لمدهش حقا!! لكن الأكثر إثارة للدهشة بالفعل، هو أن هذه الحقيقة المذهلة لم تمنع بقاء تلك الأسئلة هي الأكثر إثارة للبشرية منذ وعت ذاتها ونَظَّمَت طرائق تفكيرها. تُرى هل كان سارتر على صواب حين قال: "إن الأسئلة الفلسفية لا يمكن تقديم إجابة نهائية عليها. فالسؤال الفلسفي هو بحكم تعريفه سؤال يجب أن يسأله كل جيل وكل فرد، المرة تلو الأخرى"؟!

إزاء هذه الحقيقة، هل نفهم أن الأسئلة التي تطرحها الفلسفة تتعلق بموضوع عَصِيٍّ على الفهم، غامض في جوانبه مواضيع التساؤل؟! هل أن هذه الدورة المتكررة التي لا تنقطع والتي لا تبعث على الضجر والمثيرة للمتعة والمحَفِّزَة لإنسانيتنا من الأسئلة الرتيبة، تطرح وما كان لها أن تطرح إلاَّ قضايا لن نصل في يوم من الأيام إلى الإلمام بها؟!

وهل صحيح ما يؤكد عليه الدكتور على مبروك صاحب كتاب "النبوة" حين يقول في الصفحة ٢٩٥ منه: "الحق أن الجِدَّة في الفلسفة لا تعني البَتَّة خَلْقاً من عدم، بل فقط وضعا جديدا للقضايا القديمة. إذ تتسم قضايا الفلسفة ورغم قِدَم وضعها بضرب من ديمومة الحضور. ومن الخطأ أن يلتمس المرء من ذلك دليلاً على الطابع المطلق لتلك القضايا، إذ إنه بالأحرى دليل على طابعها التاريخي المؤدي إلى أن الفلسفة وليدة عصرها، لا من حيث هي تمثل خلقا لمشكلات وقضايا جديدة، بل من حيث أنها تمثل وضعا جديدا لذات المشكلات والقضايا القديمة. ومن هنا فإن قضايا الفلسفة تعصى على أي حل نهائي، وتبقى فقط عرضة لضروب من الحل التاريخي المتعدد الأوجه. وهنا فقط تكمن جِدَّة الفلسفة. إنها تقوم إذن في إعادة طرح القضايا القديمة طرحا جديدا يستجيب للاهتمامات المستجدة، أو أنها تتمثل في بلورة قراءة جديدة لذات الموضوعات والقضايا القديمة"؟!

يبدو أن مصطلح التاريخية والتاريخي ينطوي على ضرب من ضروب الجاذبية تصيب الذهن بالعمى المعرفي، فيطعن ما فيه – أي ما في الذهن – من مطلقية بخنجر النِّسْبِيَّة، فيكون بذلك قد نحر الاثنين معا. فذهن بلا مُطْلَقات هو قطعا ذهن لا مكان للنِّسْبِيَّة فيه، لأن النسبية إنما هي قياسٌ بتلك المُطْلَقِيَّة من جهة أولى وزحف نحوها من جهة ثانية. أي لا يمكن أن يكون لمصطلح النسبية أو التاريخية أي معنى، ما لم يكن هناك مصطلح قائم لمفهوم قائم هو المُطْلَقية. فمن يرقصون تيها بالنسبية والتاريخية عليهم أن يتواضعوا ويشكروا للمُطْلقية والثبات حضورهما الذي أتاح لهم إدراك هذه النسبية وتلك التاريخية.

وبالمقابل فإن ذهنا بلا نسبيات هو ذهن يفتقر قطعا إلى المطلقات، لأن هذه الأخيرة إنما هي وعاء حاضن لصيرورة الأولى، وبالتالي فالذين يركعون أمام الحقائق المطلقة ضاربين بعرض الحائط مفهوم النسبية والتاريخية، هم في الواقع أشد ضررا بأنفسهم وبالمعرفة من سابقيهم. فكيف والحال كذلك نُسْقِط أحدَهما لحساب الآخر؟!

إن المطلق والنسبي هما صورتان من صور تواجد الواقع الموضوعي القائم خارج الذهن، في هذا الذهن، ومستويان من مستويات إدراك الحقيقة الموجودة خارج الوعي، في هذا الوعي. وإذا كان وعينا بالتالي هو اللاقط الذي يرتسم عليه الواقع الموضوعي من خلال صيرورة الوعي ذاته في رحلة تطابقه مع ذلك الواقع، فهذا يعني قطعا أن التاريخية مسألة تتعلق بالوعي بالدرجة الأولى، ولا علاقة لها بالواقع الموضوعي في ذاته. والوعي في تاريخيته إنما يحاول أن يُلامس الثبات والمطلقية في الواقع الموضوعي، حتى لو كان هذا الثبات يتعلق باللاَّثبات ذاته، على اعتبار أن الواقع الموضوعي نفسه ليس ثابتا في الكثير من جوانبه، بل هو متغير على الدوام.

نعود لنؤكد على أن اختلاف الضباط حول تفسيرهم لجريمة القتل الماثلة أمامهم، إنما هو اختلاف ناتج عن نسبية الوعي وليس عن نسبية الحقيقة. فالحقيقة المتمثلة في وجود القاتل في مكان ما لا مجال للقول بنسبيتها، أي لا مجال للقول بأن القاتل موجود الآن بنسبة ٥٠ ٪ ليصبح غير موجود على الإطلاق - من حيث وجود جريمة ومجرم أصلا - بعد فترة من الزمن، بحكم تطور الوعي بالحادثة. فمادام هناك قتيل فإن هناك مجرما قاتلا مختبئا في مكان ما نجهله الآن. أما الوصول إلى هذه الحقيقة — أي إلى مكان وجوده — وإدراكها وملامستها فإنه يتخذ أشكالا مختلفة، جرَّاء الاختلاف ابتداءً في مستويات الوعي المتعاملة معها. وإذا كانت مراتب الوعي المتباينة لدى الضباط هي تعبير عن نسبية هذا الوعي في التاريخي، فإن وجود القاتل هو تعبير عن مُطْلَقية الواقع الموضوعي الذي تصبو النسبية إلى ملامسته وإدراكه.

وإذن فأين أنت أيها القاتل؟! إنك موجود قطعا في مكان ما رغم تباين آراء الضباط حول مكان وجودك، وحول طريقة الوصول إليك، وحول صفاتك التي قد تساعدهم على الوصول إليك. كذلك هو الإلمام بالقضايا الفلسفية. الإلمام بها على حقيقتها وكما هي في الواقع، هو قطعا موجود في ركن من أركان أذهاننا الطلسمية هذه. وإلى أن يحدث ذلك وتنقشع كل الحجب عن تلك اللؤلؤة المكنونة في صدفة مجهولة المكان، سنبقى نتساءل وسنبقى نستمتع بالإجابة وبالتفكير وبالجدل المثير، لأن الكون سيظل إلى ذلك الحين غير مفهوم الجذور والمصير، حتى وإن لم يكن أكثر من حجر بحجم حبة البندق، لأن السؤال المحيَرِّ الغامض سيبقى يُدوي هازا جنبات العقول بلا شفقة ولا رحمة.. "مِنْ أين جئت أيها الحجر؟ ولماذا جئت؟ وكيف جئت؟ ومتى جئت؟ وإلى أين أنت ذاهب بنا؟".

وهكذا، فالنمو المعرفي في التاريخ يتمثل في أن تكتشف البشرية معنىً جديدا للحياة وتفسيرا مختلفا للعالم، ولن يتحقق ذلك ما لم تحتفظ البشرية من خلال فلاسفتها بفضول التَّغَلُّبِ على غموض الكون، فإذا جَفَّت جذوة الفضول في قلب الحضارة، دقت أجراس فنائها مهما كان حالها من التقدم المادي عاليا.

إن أي طفل يبدأ حياته بالدهشة مما حوله، مبتهجا بما يراه من غرائب، لكنه قبل أن يُتقن التفكير وأصوله، ربما يكون العالم من حوله قد أصبح لديه مجرد عادة دارجة ومألوفة لا تبعث على الاندهاش.. ما أفظع هذه الخسارة!! فكلما مضى بنا العمر لم يعد هناك ما يُدهشنا. إننا نفقد بذلك شيئا جوهريا يحاول الفلاسفة إبقاءَه فينا حيا ويقظا.

إن الفيلسوف إذن هو إنسان لم يستطع أخذَ العالم من حوله مأخذ العادة المألوفة. إن الفلاسفة تجمعهم بالأطفال الصغار صفة مشتركة. إنهم يحتفظون طوال حياتهم بقدرة الأطفال على الاندهاش. إن الفيلسوف المبدع هو في الواقع إنسان امتلك قدرة فائقة على الانبهار وعلى أن يبقى طفلا متحررا من العادة والألفة. وكنتيجة لذلك فإن الأسئلة الفلسفية تتولد في ذهنه من تلقاء نفسها بسبب هذا الانبهار بالعالم من حوله.

الفلاسفة وحدهم لديهم هذا القدر الكبير من الشجاعة على خوض غمار تلك الرحلة الاستكشافية الخطرة المليئة بالأشواك وبالمطبات وبالحفر السحيقة. وهم يحاولون بتخطي كل تلك المصاعب أن يقودونا إلى الأطراف القصية للوجود. إن بعضهم يتعثر أثناء الرحلة وينهض من كبوته من جديد مواصلا المسيرة. آخرون حظهم أسوأ يسقطون ويغيبون في متاهات الحفر التي لم ينتبهوا إليها أو التي ما رأوا نهاياتها فأصروا على القفز إلى أعماقها، فيقضون شهداء للحقيقة. لكن آخرين يتشبثون ويواصلون المسيرة ويشجعون بمجهوداتهم وبتضحياتهم العظيمة سائر البشر المُكْتَنَفِين بدفءِ الغفلة والسكينة واللامبالاة والألفة، على الانضمام إلى قافلتهم المباركة وهي تحاول إضاءة الظلام المستَحْكِم في نفوسٍ ألفت الدَّعَة والسكون، مؤكدين للجميع على أن الكون ليس طلسما ولا هو مستعصٍ على الفهم إلاَّ بالقدرِ الذي نريده أن يكون كذلك. إنه في نهاية الأمر ليس كالحيلة التي يقوم بها ذلك الساحرٍ فيُخرج لنا وأمام أعيننا أرنبا من قبعة تظهر لنا وأمام أعيننا وكأنها خالية.

إن الأرنب لا يُدرك أنه جزء من حيلة سحرية، بينما نحن ندرك جيدا وبلا أدنى عناء ذهني أننا جزء من سر غامض وُضعْنا في أتونه كي نفكر فيه وكي نكتشف أغواره البعيدة. وهذا ما يفعله الفلاسفة بالضبط. وإذا شَبَّهْنا الأَرنب بالكون، فالفلاسفة كائنات دقيقة عالقة بفرائه تحاول التَّسَلُّقَ للوصول إلى الساحر ومعرفة سر حيلته. فلنعش حياتنا بعيون تندهش وبعقول تتساءل، ولنبتعد ما استطعنا عن الغفلة واللامبالاة والألفة الرتيبة القاتلة.

تعالو معنا الآن لنتابع الحوار التالي بتمعن..

س: أين كنت غائبا طيلة هذه المدة؟

ج: ولماذا تسأل عن ذلك؟

س: ومنذ متى تعترض على أسئلتي؟

ج: لست أدري كيف استسلمت لك طيلة هذا الوقت؟

س: هل أفهم من ذلك أنك تعلن العصيان والتمرد؟

ج:..............................

ما أبسط هذا الحوار، و ما أبسط الحقائق التي تدور حولها أسئلته.. أين؟.. لماذا؟.. متى؟.. كيف؟.. هل؟.. نستثني الكلمة الأخيرة "هل"، لأن الإجابة على السؤال الذي يستخدمها كأداة استفسارٍ، هي نوع من المفاضلة بين أوجه وأشكال مفترضة للوجود، بالاستناد بطبيعة الحال إلى أسسٍ تتم في ضوئها هذه المفاضلة.

أين؟.. متى؟.. كيف؟.. لماذا؟.. أربع كلمات تختزل الحضارة والتاريخ والمعرفة والوجود وكل شيء تمكن معرفته في هذا العالم. أي أن كل ما تمكن معرفته هو بشكل أو بآخر من وحي هذه الكلمات. ولهذه الكلمات دلالات مجردة بعيدا عن لغة التخاطب والاستخدام. فسواء استخدمت باللغة العربية أو باللغة الإنجليزية (where،when،how،why) أو باللغة الفرنسية (ou،quand،comment،pourquoi)، أو حتى بلغة الإشارة، فليس هناك فرق، المكان.. الزمان.. الجواهر والأعراض (المادة).. العلة..

كم يبدو مُنْعِشاً للذهن الذي يحب التبسيط أن يكتشف ألاَّ وجود لسؤال دون أن يكون مستفسرا عن مكان أو عن زمان أو عن مادة أو عن علة. وكم يبدو مثيرا للدهشة اكتشاف أن ذهن الإنسان مركب بهذه الطريقة شديدة البساطة وشديدة الاختزال للوجود من حوله. إن أبسط صِيَغ التساؤل التي يثيرها الذهن تتطابق مع أبسط القضايا المبثوثة في الوجود وتتمحور حولها، وهذه القضايا هي المكان والزمان والعلة والمادة.

إن الوجود كله أزمنة وأمكنة وعلل وجواهر وأعراض، وعلاقات بين هذه الأربع تبدأ من منتهى البساطة حتى تصل إلى غاية التعقيد. ولا توجد قضية في هذا الوجود لا يمكنها أن تؤول في النهاية إلى تلك العناصر. من أراد أن يعرف الوجود في أصوله البسيطة عليه أن يعرف الزمان والمكان والعلة والمادة في أصولها البسيطة. ومن أراد أن يتابع هذا الوجود في مختلف مراحله ولحظاته وهيئاته، فهو مطالب في واقع الأمر بمتابعة مختلف مستويات التركيب بين تلك المسَمَّيات الأربعة.. حيثما حللت أيها الذهن باحثا عن المعرفة، فأنت غارق لا محالة في بحور من الأزمنة والأمكنة والعلل والجواهر والأعراض. فتأمل وانتبه!

تعال معي عزيزي القارئ لنستمع بإصغاء إلى أصداء بواكير التفكير الفلسفي لدى الإنسان. ولنتابع معا، الذهنَ الإنساني في بداياته المنظمة كيف كان، ولنخض معه مغامرته الشيقة التي حاول ولازال يحاول فيها أن يجد تصورا لطبيعة هذه الرحلة التي يراها ويحس بها ويعيشها بين لحظتين طلسميتين هما الأزل

والأبد، عسانا نتلمس آفاق توجهاته القادمة وتأملاته المسافرة إلى المستقبل.. سافر معنا أيها القارئ الكريم على متن صفحات هذا الكتاب دون أن تضعف أو تتخاذل أثناء الرحلة، فإنك سوف تتعرف على تفسير جديد للوجود من حولك، ربما.. نقول.. ربما أنه وفق إلى حل الكثير من ألغاز الوجود وأسراره.

الفصل الأول

العقل

أولا.. البدايات الأولى

ثانيا.. الدوائر المعرفية الثلاث

ثالثا.. المعارف بين مقولتي التسلسل والقيام بالذات

رابعا.. العقل، التجربة ثم الوحي، هي مصادر المعرفة

خامسا.. التَّحْسين والتَّقْبيح العقليان

سادسا.. مكانة التجربة في المعرفة

أ - تحليل واقع التجربة

ب - التناقض الذاتي في مقولة أَسْبَقِية التجربة معرفيا

ج - المذهب التجريبي ومفهوم الاستحالة

د - المذهب التجريبي ومبدأ العلِّيَّة

هـ - تفنيد تجريبية القواعد الرياضية

سابعاً.. الخلل في تصور العقل الذي تتم معارضته

ثامنا.. مفهوم الاستدلال الإسلامي

أ - حالات الاستدلال الوحيوي الصرف

ب - حالات الاستدلال التجريبي الصرف

ج - حالات الاستدلال العقلي الصرف

د - حالات الاستدلال العقلي التجريبي الوحيوي

تاسعا.. الخريطة المعرفية

أ - الحكم بالضرورة

ب - الحكم بالإمكان

أولا.. البدايات الأولى

كان "أنكسيمندريس"، يرى أن عالمنا ما هو إلاَّ عالم واحد من عوالم عديدة لا تُحصَى تُولد في اللامحدود، ثم تنحل فيه وتفنى. أما "بارامنيدس"، فقد كان يرى أن كل ما هو موجود قد وُجد دوما من قديم الأزل. ولا يوجد شيء قد وُجد من لا شيء. والشيء الموجود لا يمكنه بدوره أن يتلاشى في العدم. "أنبادوكليس"، توصل إلى ألاَّ شيء يتغير في الكون. إن العناصر البنائية التكوينية، التي اعتبرها أربعة، تبقى ثابتة. إن ما يحدث من وجهة نظر "أنبادوكليس"، هو أن تلك العناصر تتَحَّد وتنفصل، ثم تمتزج وتتفرق من جديد في دورة لا تنتهي. وقد مال إلى تشبيه ما يحدث في الوجود بعملية الرسم التي يقوم بها الرسام. فالرسام ما كان ليستطيع أن يرسم هذا الكَمَّ الهائل من الأشكال وبهذا التنوع الكبير في مستويات الألوان، لو أنه استخدم لونا واحدا. إنَّ هذا التنوع هو في المحصلة تركيب بين عدد محدود من الألوان بنسب مختلفة لا محدودة الاحتمالات.

أما "ديموقريطس"، فقد هزَّته حقيقة مُعَيَّنة سنتحدث عنها بالتفصيل في الفصل الثاني، فأوصلته هذه الهزة العنيفة إلى أن الوحدات الأساسية التي يقوم عليها بناء العالم، لا يمكن أن يتوالى انقسامها إلى ما لا نهاية، وإلاَّ لما تسنى استخدامها كوحدات بنائية. فلو أمكن تحطيم الذرات وتجزئتها إلى أجزاء أصغر فأصغر لفقدت الطبيعة في النهاية كثافتها وتماسكها ولكانت أشبه بحساء يخف تركيزه شيئا فشيئا حتى يتلاشى ويتبدد. وقد قرر "ديموقريطس"، بناء على ذلك أن العناصر البِنائية الأساسية للطبيعة يجب أن تكون سرمدية دائمة، فلا شيء يولد من العدم.

تُرى هل أن علماء الفيزياء في وقتنا الحاضر متفقون على أن للانقسام حداًّ لا يمكن تَخَطِّيه أو تجاوزه؟! وهل يجب أن تكون هناك أجزاء متناهية الدقة، مُصْمَتَة وصلبة لا تتجزأ كما قال "ديموقريطس"، تتشكل منها الطبيعة بأسرها؟! وماذا كان جاليلو يعني عندما قال: "قِسْ كل ما يمكن قياسه، أما ما لا يمكن قياسه فحَوِّلْه إلى شيء يمكن قياسه. إن كتاب الطبيعة مكتوب بلغة رياضية". هل تراه كان يعني وجوب الاعتراف بضرورة خضوع المادة البسيطة للقياس في نهاية مسيرة التجزئة، أي إلى القياس النهائي الذي يحميها من التجزؤ بعد ذلك؟! وبعد فهل أن المادة قديمة أم حادثة؟! وإن كانت حادثة فكيف حدثت وما معنى أن تكون قد حدثت؟!

ماذا يعني كل ذلك؟! وإلى أين تقودنا كل هذه التساؤلات الغامضة المثيرة للدهشة والجدل؟! دعونا نلجأ إلى تحليل ما قلناه باستخدام لغة فلسفية بسيطة ببساطة الـ "أين" والـ "متى" والـ "كيف" والـ "لماذا"..

- أنكسيمندريس.. "هناك لا محدود.. هناك عوالم تولد منه وفيه.. ثم تنحل وتفنى فيه باستمرار"..
- بارامنيدس.. "كل ما هو موجود قديم.. لا شيء يولد من العدم.. لا موجود يصبح عدماً"..
- أنبادوكليس.. "العناصر الأساسية للوجود ثابتة.. ومن تركيبها بطرق متنوعة يتنوع الوجود"..
- ديموقريطس.. "الكون مُكَوَّن من وحدات أساسية لا تتجزأ.. لا شيء يولد من العدم"..

من الواضح أن أربعتهم كانوا مُسْتَغْرَقين بالأسئلة الأربعة البسيطة، وبالتالي بالزمان والمكان والعلة والمادة. لكن الأوضح والأكثر جلاءً أنهم كانوا مُشَوَّشين مُرْتَبِكين، و أن رُؤاهم كانت مُضَبَّبَة تهتز إلى حدٍّ تركوا معه الكثير من الأمور عالقة من غير إيضاحات، ربما هروباً من المسؤولية أو ربما عجزا عن إدراك أو تصور أي نوع من الإيضاحات.

اللامحدود الذي لم يتحدث عنه "أنكسيمندريس"، جُعِلَت المادة تتكون فيه وتفنى. وكلمة "في"، تُستخدم للإجابة على سؤال "أين". هل معنى ذلك أن اللامحدود عنده هو المكان؟! وماذا بشأن الـ "متى"؟! وماذا بشأن الـ "لماذا"؟! إذن فالزمان والعلة غامضان عند "أنكسيمندريس". والعلاقة بين المادة والمكان مذكورة بخجل وربما بحذر، والأرجح أنها ذكرت من غير وعي. واللامحدود مفهوم غير معروف على وجه التحديد إن كان هو المكان أو شيء آخر غيره.

ماذا بشأن بارامنيدس؟! إن كل ما يمكن فهمه من أقواله أن المادة عنده قديمة. وبالتالي فهو قد فرض علينا تصوره للعلاقة بين المادة والزمان. لا وضوح لديه لنوع العلاقة التي يمكنها أن تقوم بين المادة والمكان، أو ربما هو قد اعتبر ضمنا أن المادة والمكان شيء واحد!! أما هو ففي غير حاجة على ما يبدو إلى الـ "لماذا". خليط مُشَوَّش. اقتناص تصورات قادمة من أماكن موغلة في الغموض لقضايا فضفاضة تشغل ذهن إنسان يُؤَرِّقُه عسر الفهم.

أما "أنبادوكليس"، فقد أعفى نفسه من مسؤولية البحث عن شيء غير المادة، فهو لم يكن معنيا لا بالزمان ولا بالمكان ولا بعلاقتهما بالمادة، إن كل ما كان يشغله هو الـ "كيف" والـ "كيف" فقط، لذلك فقد اقتصرت إجابته الفلسفية على الحديث عن العناصر الأساسية للمادة وعن كيفية تَكَوُّن هذا الكم المبهر من تفاصيل الوجود.

ديموقريطس، بدوره لم يُتعب نفسه في البحث عن إجابة على ما يُثَار من أسئلة في مواجهة تصوراته التي لا تختلف كثيرا عن تصورات سابقيه. ويبدو أن ذهنه قد شُوِّشَ كثيرا عندما تابع إمكانية التجزؤ اللامتناهي للمادة، فقرر أن يحسم المسألة التي أعيته وأرهقت ذهنه على حساب المنطق والعقل. وهو في ذلك لا يختلف عن عبدة آلهة البرق والرعد والخصب والحب وغيرها، ولكن بلغةِ الفلاسفة وطقوسهم.

فهو قد هرب مما رآه مرهقا لعقله بافتراض ما هو مخالف لهذا العقل أساسا. تماما مثلما فعل من لم يعرفوا سبب ظاهرتي البرق والرعد فهربوا من عجزهم إلى افتراض آلهة خاصة بتلك الظواهر. ولما واجهته – أي ديموقريطس – مسألة الـ"لماذا" فقد حلها بالقِدَم، أي بتصورٍ مُحَدَّدٍ للـ"متى".

إذن فنحن في واقع الأمر أمام تصورات مُشَوَّشَة للغاية. لكنها مع كل ذلك بدايات عظيمة في تنظيم التفكير الإنساني، لا نملك إلا أن ننحني إجلالاً واحتراما لروادها الأوائل الذين حملوا على عواتقهم هذه المسؤولية المرهقة. والآن تابعنا عزيزي القارئ بشيء من التركيز لنبدأ الرحلة الغامضة المثيرة سويا..

إن حياة الإنسان الفرد أو الإنسان النوع، "الجنس الإنساني"، لا تنفك عن كونها مجموعة متواصلة من الأحداث ذات الأبعاد الزمانية والمكانية، أي أنها تحدث وتتم في الزمان وفي المكان، وتتأثر بما يدور داخل هذه الدائرة الزمانية والمكانية. وهي مجموعة أحداث تتضافر في تكوينها عدة عوامل تندرج تحت عنوانين أساسيين هما.. العوامل الإرادية، وهي مجموعة العوامل التي تمثل أفعال الإنسان الحرة المختارة من خلال التفاعل الإيجابي أو غير الإيجابي لهذا الإنسان مع الواقع الموضوعي المحيط به. والعوامل غير الإرادية، وهي مجموعة العوامل التي لا تصنعها إرادة الإنسان، بل تخضع لها إرادته، وتعمل من خلالها وعلى ضوئها.

إن العلاقة بين مجموعة العوامل الإرادية ومجموعة العوامل اللاإرادية، هي التي تصنع التاريخ الإنساني سواء على مستوى الفرد أو على مستوى النوع ككل. إن علاقة كل مجموعة من تلك العوامل بالأخرى هي علاقة متميزة تحكمها مسألة الإدراك وما ينبثق عنه من معرفة. فالعوامل غير الإرادية التي تُسْهِم في صنع التاريخ الإنساني على الصعيدين الفردي والجماعي، ليست سوى مجموعة القوانين التي تحكم هذا التاريخ بشقيه الطبيعي والاجتماعي. أما العوامل الإرادية فهي الأفعال الإنسانية الحرة داخل إطار هذه القوانين.

إن الاختيار الإنساني لفعل معين، "مقدمة"، للوصول إلى حالة معينة، "نتيجة"، ناتج عن شكل من أشكال المعرفة، بصرف النظر عن كون هذه المعرفة صحيحة أو غير صحيحة، مطابقة للواقع الموضوعي أو غير مطابقة له. فالإنسان يفعل "كذا" – فيما هو حُرٌّ في فعله – لأنه يعرف – من خلال أسلوبه الخاص في اعتماد المعارف – أن هذا الفعل، "المقدمة"، يؤدي إلى ما أراد الوصول إليه، "النتيجة". والإنسان "الفاعل"، قد يصل وقد لا يصل إلى ما يريده، بحسب دقته في استنباط المفردة المعرفية التي تعامل مع الواقع على أساسها، وبحسب دقته أيضا في أخذ البعد القانوني للواقع بعين الاعتبار أثناء الفعل.

إن المعرفة هي أساس التعامل مع الواقع لصُنْع الحدث. وإن هناك مصادر للمعرفة نكشف بموجبها عن مفردات الواقع، على اعتبار أن المعرفة هي الكشف عن الواقع بكل مفرداته، وكما هو في ذاته من حيث المبدأ. وكلما كان الإنسان مدركا لهذه المصادر، "الأوعية أو الأدلة"، ومدركا لطريقة استنباط المعارف

منها كأوعية، أو عن طريقها كأدلة مُرْشِدة، كلما كان أقدر من ثم، على استغلال هذا الواقع والتقليص من دائرة تأثير العوامل اللاإرادية فيه وفي مسار حياته، بمعنى أنه يكون أقدر على صنع تاريخه بنفسه بالصورة التي يريدها في ضوء الخيارات المتعددة التي يمتلكها بصفته صاحب إرادة حُرَّة مختارة.

إن الحديث عن مصادر المعرفة يَفْرِض علينا معالجة موضوعات عدة لها علاقة وثيقة بموضوع المعرفة ككل، كي يكون ذلك الحديث متكاملا وشاملا. فموضوع المعرفة اعْتُبِرَ ولا يزال المحور الرئيسي لكل أبحاث الفلسفة والفكر. وهو المحور الذي دارت حوله ولازالت معظم المناقشات الفلسفية المتعلقة بالعقل، "الروح"، و بالتجربة، "الحس"، وبالوحي، "النبوة"، في علاقاتها بعضها بالبعض الآخر من جهة، وفي دور كل منها في العملية المعرفية من حيث المبدأ، من جهة أخرى.

ولما كانت مسألة المعرفة مسألة تتسم بشيء من التعقيد وتتداخل فيها الدلالات الاصطلاحية مع الدلالات المضمونية. والقيام بالذات مع التسلسل، والتصور مع التصديق، والمطلق مع التاريخي، والتجريد مع التجسيد، والعقل مع التجربة، والواقعية مع المثالية.. إلخ، فإن أي حديث فيها يتطلب بادئ ذي بدء تحديد معالمها وأنواعها من أجل تحديد منحى البحث المعرفي اللازم والضروري بالنسبة لنا. كي لا نجد أنفسنا بدل تكثيف الفلسفة لخدمة الفكرة الهدف، وقد ضيعنا هذه الأخيرة في أتون تحويل الدراسة إلى بحث فلسفي أكاديمي بعيد عن الغاية التي نريد. وبناء على ذلك فإن معالجة موضوعات مثل، "دوائر المعرفة"، و"مقولة التسلسل"، و"التعددية في مصادر المعرفة"، و"المذهب التجريبي والمذهب العقلي"، و"العقل والتحسين والتقبيح"، تغدو من القضايا الأساسية في موضوع الدراسة التي نحن بصددها.

ثانيا.. الدوائر المعرفية الثلاث

إن القالب اللغوي الذي نَنْقُل من خلاله مُفْرَدة معرفية مَّا إلى الجهة الإدراكية ذات العلاقة، هو مجرد تعبير نتفق عليه، عن واقع موضوعي معين، قد ننجح في نقل صورته إلى الجهة المعرفية المُعَيَّنة تلك، كما هي في الواقع – أي كما هي الصورة في الواقع – وقد لا ننجح في ذلك. إن المفردة المعرفية التي ننقلها عبر ذلك القالب اللغوي، تعكس في أذهاننا إذن صورةً لذلك الواقع. إن الواقع الموضوعي المُعَبَّر عنه اتفاقا بالقالب اللغوي الناقل للمفردة المعرفية العاكسة لصورته، كائن وموجود خارج حدود الجوهر المُدْرِك أو الذات المُدْرِكَة فينا.

عندما نقوم بالتعبير عن الواقع الموضوعي من خلال ما نسميه معرفة، فإننا نقوم أولا باحتواء صورة هذا الواقع الموضوعي في إدراكنا، "الذات المُدْرِكَة فينا"، ليقوم هذا الإدراك ثانيا ومن خلال آلية معينة

بفهم هذا الواقع كما هو، ثم بلورة هذا الفهم في مفردة معرفية يُعَبِّر عنها القالب اللغوي المُسْتَخْدَم لدينا كوسيلة للتخاطب الاصطلاحي. كل ذلك في حالة سلامة أداة الإدراك بطبيعة الحال.

والسؤال المهم هو أولا.. كيف يتسنى لنا أن نحتوي صورة الواقع الموضوعي في إدراكنا، وأن ندفع بها إلى داخل هذا الإدراك؟ وهو ثانيا: كيف يتسنى لهذا الإدراك بعد أن يحتوي صورة الواقع الموضوعي داخل ذاته، أن يفهمها كما هي ليُعَبِّر عنها بمفردة معرفية مُصاغَة في قالب لغوي اصطلاحي؟ وبمعنى آخر، ما هي الآلية التي تتم بواسطتها عملية تَفَحُّص الصورة الواردة، للتعرف على الحقيقة الكامنة فيها؟ ونوضح هنا للأهمية أن لفظة الإدراك التي استخدمناها هي اسم فاعل وليست مصدرا، ونعني بها الشيء أو الجهاز أو الأداة أو الذات المُدْرِكَة، وليس العملية التي تمارسها هذه الذات والتي تسمى أيضا إدراكا.

يثير التساؤل السابق القضايا الهامة التالية..

- مَاهِيَّةُ الإدراك بالنظر إليه كذات تتولى التعبير عن محتوى صورة الواقع الموضوعي المنقول إلينا، وليس كعملية تمارسها تلك الذات.

- طبيعةُ التفاعل القائمة بين الإدراك كأداة وكذات، وبين الواقع الموضوعي، كي يتسنى له — أي الإدراك — التقاط جزئياته — أي الواقع الموضوعي — وقذفها إلى داخل ذاته، أي إلى داخل ذات الإدراك مرة أخرى.

- محتوياتُ هذا الإدراك كأداة وكذات، وكيف تستطيع هذه المحتويات أن تُكَوِّن من الصورة المُلْتَقَطَة من الواقع الموضوعي مفردة معرفية؟

إذا استطعنا أن نتصور أن العقل هو شيء آخر غير الجهاز العصبي الذي مركزه الدماغ بصورته المُعْطاة لنا في حواسنا المباشرة، نستطيع القول عندئذ أن تسمية الإدراك — كأداة — بالعقل — كاصطلاح — نتواضع عليه مبدئيا، هو أمر مقبول ومستساغ. ولا يهمنا من ماهية الإدراك في هذا المقام سوى التأكيد على أنه شيء آخر غير الجهاز العصبي الذي يتولى مهمة التقاط مفردات وجزئيات الواقع الموضوعي بصورة مباشرة، ولنسمه بعد ذلك ما نسميه. ولقد اخترنا له العقل اسما إلى إشعار آخر.

الدماغ هو مركز الجهاز العصبي. وللدماغ العديد من الوظائف التي لا يهمنا منها في سياق موضوعنا هذا سوى الوظائف المعرفية التي يقوم بها من خلال امتداداته ذات الطبيعة المعرفية — أي ذات الطبيعة المُلْتَقِطَة لصور وهيئات الواقع الموضوعي — ولا تهمنا وظيفته الحركية التي يحافظ بها على الجسم في حالة الحركة بمعناها الواسع، والتي تُعْتَبَر الحياة أعقد نماذجها. ومن المفيد أن نوضح هنا أنَّ امتدادات الدماغ ذات الطبيعة المعرفية ليست لها علاقة بالحياة ذاتها كتعبير راقٍ عن الحركة. فالحياة تبقى

قائمة بهذه الامتدادات وبدونها، وهذا ما يجعلنا نتخذ من الفصل بين الوظيفتين مبدأً يُسَهِّل علينا عملية التركيز على الوظيفة المعرفية للدماغ، المركز الرئيس للجهاز العصبي.

إن الدماغ يقوم بوظيفته المعرفية الالتقاطية بست طرق هي "البصر والسمع والذوق والشم واللمس والتحسس الغريزي"، ويمكن اختزال هذه الطرق إلى أربع فقط، هي البصر والسمع واللمس والتحسس الغريزي، على اعتبار أن الذوق والشم هي شكل من أشكال الامتداد لحاسة اللمس من وجهة نظر بيولوجية. وإن في الدماغ أجزاء خاصة بكل واحدة من الطرق الستة المذكورة، بحيث أن تعطل أيٍّ من تلك الأجزاء يُعَطِّل الطريق المؤدية إليها والمرتبطة بها، والعكس أيضا صحيح، فإن تعطل الطريق المُلْتَقِطَة يُفْقِدُ الجزء الخاص بها في الدماغ أهميته على الصعيد المعرفي الالتقاطي.

بعد أن تتم عملية الالتقاط هذه عبر أيٍّ من الطرق الستة المذكورة، يقوم الدماغ بتجميع الإشارات التي التقطها – أيًّا كانت هذه الإشارات – ليُلْقي بها نحو العقل الذي يتولى مهمة الصياغة، أي صياغة الإشارات المُلْتَقَطَة، على شكل حقائق، مُسْتَخدما في عملية الصياغة هذه مَلَكَة التفكير بكل عناصرها اللازمة، من التخيل والتذكر والربط، إلى التحليل والتركيب والتنبؤ، ومُسْتَخدما أيضا كمادة خام تتم عملية التفكير في ضوئها، محتوياته المعرفية السابقة، والتي سوف تُسْتَخْدَم عند كل صياغة جديدة أرضيةً تكوينيةً أساسيةً لهذه الصياغة. إن كل حقيقة يضيفها العقل إلى منظومة محتوياته تنتقل بالضرورة إلى مستوى كونها جزءا لا يتجزأ من طائفة محتوياته السابقة باستمرار، لتُسْهِمَ في تكوين الصياغات اللاحقة، وهكذا دواليك. وهذا هو البعد الحقيقي لجوهر تنامي الوعي الإنساني، إنه التراكم في كم الحقائق المعروفة. بعد أن تتم الصياغة المذكورة، يقوم العقل بإعادة قذف الحقيقة المُصاغَة "المسْتَنْبَطَة"، إلى الدماغ من جديد ليتولى تحويلها من حقيقة مُدْرَكَة إلى حقيقة مُعَبَّرٍ عنها، عبر قوالب التعبير الممكنة، وهي "اللغات بمختلف أنواعها وأشكالها"..

هناك إذن ثلاثة مستويات لتحويل الواقع الموضوعي الموجود خارج ذاتنا إلى حقيقة مُدْرَكَة، وإلى معرفة يُسْتفاد منها، وهذه المستويات هي:

– التقاط صورة الواقع الموضوعي عبر قنوات الالتقاط المتاحة، وهو مستوى حسي صرف.

– صياغة الصورة وتحويلها إلى حقيقة باستخدام اللغة المشتركة بين كافة أفراد الموجود المفكر الذي هو الإنسان. وهذا المستوى عقلي صرف.

– تحويل الحقيقة العقلية المجردة إلى صورة تخاطبية مطابقة لها اصطلاحا. وهذا المستوى لغوي صرف، وبالتالي فهو حسي عقلي معا، بحكم كون اللغات هي نتاج تركيب بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية.

إن هذه الدوائر العديدة التي يمر عبرها الواقع الموضوعي ليتحول بعدها إلى مُفْردة معرفية مُعَبَّرٍ عنها بقالب لغوي اصطلاحي، ليست كلها مما يهمنا في الموضوع الذي نحن بصدده. إن الدائرة التي تهمنا هي الدائرة الوسطى فقط، أي الفعل العقلي، أو الصياغة العقلية للإشارات الواصلة إلى العقل عبر الحس، والتي سَيُعَبَّر عنها عبر اللغة. وهذا ما سيتولى هذا الفصل معالجته وتحليله.

ثالثا.. المعارف بين مقولتي التسلسل والقيام بالذات

إن توضيح ماهية العقل ومن ثم العلاقة المعرفية بينه وبين أدوات المعرفة الأخرى المتاحة، أمر ضروري وملح. إننا أمام المعضلة التاريخية المتأصلة في صميم أزمة الفكر الإنساني والمتمثلة في طبيعة العلاقة بين العقل "الروح"، و الوحي "النبوة"، من جهة أولى، وبين التجربة "الحس"، والوحي، من جهة ثانية، وبين العقل والتجربة من جهة ثالثة، لا نملك إلا أن نؤكد على جوهرية وأساسية التحليل المتعلق بتحديد مصادر المعرفة "أدوات المعرفة"، من حيث هي مصادر أولا، ومن حيث الآليات التي تتيحها هذه المصادر للإشعاع بالمعارف الكاشفة عن الواقع الموضوعي والعاكسة له ثانيا.

إن التعددية في مصادر المعرفة كأدوات وكأوعية من جهة، والعلاقة الفريدة بين هذه المصادر، وهي العلاقة التي ستكشف لنا عن ترتيب مصدري تنازلي يبدأ بالعقل ثم يمر بالتجربة لينتهي أخيرا بالوحي من جهة أخرى، هما مسألتان تتطلبان بادئ ذي بدء القيام بقراءة فاحصة في نقطة انطلاق السلسلة المعرفية التي نتحدث عنها والتي هي العقل. إن هذه القراءة هي في حقيقتها دراسة في مقولة التسلسل.. فما التسلسل؟ وما الصيغة المعرفية المطروحة للخروج من المأزق الذي يفرضه التسلسل على العلم وعلى المعرفة ككل؟

إن التسلسل مصطلح يُسْتخدم للدلالة في الموضوع الذي نتحدث عن التسلسل فيه، على الحالة الناجمة عن عدم وجود نقطة بداية قائمة بذاتها، تكون في غير حاجة إلى نقطة سابقة عليها تُكْسِبُها مقومات الوجود والكينونة. وهو – أي التسلسل – حالة ممتنعة عقلا، ولا يمكن تَخَيُّلُها أو تصورها أو الإقرار بموضوعيتها، لما في ذلك من هدم لكل العلوم والمعارف من الأساس.

فالتسلسل في الاستدلال يعني الاستمرار اللانهائي في إيراد الأدلة المُثْبِتَة لحقائق قائمة، كأن نقول: إن الدليل على القضية (س) هو القضية (ص)، والدليل على القضية (ص) هو القضية (ع)، والدليل على القضية (ع) هو القضية (ل)، هكذا إلى ما لا نهاية، على قاعدة أن كل قضية يُستدل بها على صحة قضية أخرى، هي في حد ذاتها بحاجة إلى قضية تدلل عليها وعلى صحتها، كقضية تصلح للاستدلال على صحة القضايا الأخرى القائمة عليها. إن هذا الاستمرار في الاستدلال بشكل لا نهائي يسمى تسلسلاً، وهو

الحالة التي نقول بأنها ممتنعة عقلا. إذ لا بد من الوقوف عند نقطة بداية في الاستدلال تُسَمى الدليل القائم بالذات والمُسْتغْني عن الأدلة السابقة.

ومن الأمثلة على التسلسل أيضا، التسلسل في أسباب الحوادث، كأن نقول بأن الحادث (س) سببه الحادث (ص)، وأن الحادث (ص) سببه الحادث (ع)، وأن الحادث (ع) سببه الحادث (ل)، وهكذا إلى ما لا نهاية، وذلك على قاعدة الاستمرار اللانهائي نفسها في المطالبة بالأدلة. فهذا هو التسلسل في مجال الحوادث والأسباب، وهو حالة ممتنعة عقلا أيضا. إذ مما هو واجب وضروري أن تقف سلسلة الأسباب عند سبب قائم بالذات وفي غير حاجة إلى سبب سابق عليه سَبَّبَ حدوثه. والأمثلة على التسلسل كثيرة ومتنوعة وكلها امتداد للمعنى الذي أوردناه. والسؤال المطروح في قضيتنا هو مدى انطباق التسلسل أو عدمه في المعرفة ومصادرها. وما هي النتائج التي يمكنها أن تترتب على كون التسلسل ممتنعا فيهما وفي مضامينهما؟

منذ البدء يمكننا أن نلاحظ أن المعارف التي يكتسبها الإنسان أو يكتشفها، تنمو وتتكاثر باستمرار، وأن كل معرفة لاحقة تعتمد على معرفة سابقة، وأن كل معرفة سابقة أدت أو سوف تؤدي بالبحث إلى معرفة جديدة مرتبطة بها بشكل من الأشكال. إن هذه الملاحظة تولد التساؤل التالي:

"أليست هناك معرفة أساسية أو مجموعة معارف أساسية، وُجِدَت في إدراك الإنسان (عقله) بصورة من الصور بدون اعتمادها على معارف سابقة، بحيث يمكننا القول عندئذ أنها معارف أولية قائمة بالذات، منها ننطلق لتنمية معارفنا ومضاعفتها ولتطويرها؟ و أنه لولا هذه المجموعة الأولية من المعارف لما تسنى لنا أن نعرف أو أن ندرك شيئا على الإطلاق؟ إن الكثيرين وعلى رأسهم التجريبيون يجيبون بالنفي، أي بعدم وجود معارف قائمة بالذات. فهل ما يزعمه التجريبيون صحيح؟

إن القول بعدم وجود معارف من القبيل المذكور، يُوَلِّد مشكلة معرفية غاية في الخطورة – لمن يدقق النظر – ستؤدي بالضرورة إلى نسف الهرم المعرفي والعلمي الشامخ الذي تعتز به الإنسانية، وعلى رأس كل ذلك ما كان منه تجريبيا. إن عدم الاعتقاد بوجود معارف أولية وأساسية في غير حاجة إلى إثبات أو إلى معارف سابقة تتولد عنها، يعني إلغاء قانون السَّبَبِيَّة القائم بذاته، والاعتقاد من ثم بأن هناك مجموعة من الأحداث في هذا الكون ليست ناتجة عن أسباب، نظراً لعدم وجود أية طريقة من أي نوع لإثبات صحة هذا القانون. ويعني أيضا سقوط مبدأ عدم التناقض القائم بذاته، والاعتقاد بالتالي بأن النفي والإثبات المتوحدين في ظروفهما يمكن تواجدهما، بسبب انتفاء أيةِ وسيلةِ استدلال على صحة مبدأ عدم التناقض هذا. ويعني أيضا الاعتقاد بأن الكل قد يكون أصغر من الجزء الذي أُخِذَ واقتُطِعَ منه، مادامت القاعدة المعاكسة غير قائمة بذاتها في الوقت الذي يستحيل إثباتها بدليل من أي نوع. كما أنه يعني الاعتقاد بأنه في واقع هندسي إقليدي لا يمثل الخط المستقيم أقصر بعد بين نقطتين، نظرا لعدم

وجود معلومات قائمة بالذات كهذه القاعدة التي يستحيل إثباتها بدليل، وقد يغدو الخط المنحني من ثم أقصر من الخط المستقيم. إلى آخر ما هنالك من معارف نجد أنفسنا مضطرين إلى الاعتقاد بصحتها بدون ما حاجة إلى معارف سابقة تثبتها أو تُدَلِّل عليها.. ومع ذلك فإن مقولة التجريبيين السابقة مقولة خاطئة لا يمكنها أن تصمد بأيٍّ حال أمام المعالجة الموضوعية، نظراً للأسباب التالية..

أولا.. إن مقولة "لا يوجد حد أدنى من المعارف القائمة بالذات، وأن كل المعارف مهما كان شكلها لا تثبت إلاَّ عبر الإتيان بالدليل السابق في وجوده عليها"، هل هي مقولة قائمة بالذات أم أنها مقولة تحتاج إلى برهان؟ فإذا كانت قائمة بالذات فقد ثبت لدينا إذن وجود المعارف القائمة بالذات والمستغنية عن الدليل من حيث المبدأ، بصرف النظر ولو مؤقتا عن ماهيتها وجوهرها وكميتها، فنحن نناقش مبدأ وجود مثل هذه المعارف، ولسنا بصدد معالجة إن كانت مفردة معرفية معينة قائمة بذاتها أم لا، فمثل هذه المعالجة تأتي لاحقة للمعالجة الأولى، فإن ثبت وجود المعارف القائمة بالذات، فإن المعالجة الثانية تغدو معقولة ومفهومة، وإن لم يثبت ذلك فلا يغدو لطرحها أي معنى.. هذا بالإضافة إلى أن في القول بقيامها بالذات ليس فقط ما يثبت مبدأ القيام بالذات كمبدأ معرفي أصيل، بل ما يُسْقِطها وينفي صحتها من حيث المبدأ، لأن مضمونها يتناقض على الفور مع القول بقيامها بالذات، مادامت هي تتضمن النص على عدم وجود معرفة قائمة بالذات.

أما إذا لم تكن المقولة إياها قائمة بالذات – وهذا هو الصحيح – فما هو الدليل على صحتها؟ إذ أنها في مثل هذه الحالة ستفتقر إلى الدليل.. ومع أنه من غير الممكن لأيٍّ كان أن يسوق دليلا يثبت به صحة تلك المقولة، ومن أي نوع كان هذا الدليل، فإنه حتى مع افتراض وجود دليل فإنه بدوره سيخضع لنفس التساؤل مادام هو نفسه غير قائم بالذات وفق منطوق المقولة نفسها، لنحصل من ثم على الإجابات الممكنة نفسها، لنعود بالتالي إلى الحلقة المفرغة نفسها.. وهكذا يتبين لنا أنه من غير الممكن الانطلاق لإثبات صحة هذه المقولة، على فرض إمكانية إثبات هذه الصحة، إلاَّ بالإقرار بقيامها بالذات، مع أن هذا الإقرار يتعارض مع مضمونها ذاته، لأن فيه إقراراً مبدئيا بوجود الحقائق القائمة في العقل بالذات والمستغنية عن البرهان.

إن هناك إذن تناقضا ذاتيا طبيعيا تحويه تلك المقولة، بحيث لا يمكنها أن تحقق لنفسها الانسجام والتماسك. فإنها إذا صحت فيجب أن تتحقق في صورتها الأولى عبر محتواها ذاته. فمقولة الإفتقار الدائم إلى دليل إذا كانت صحيحة، فمن باب أولى أن تكون أولى الحقائق المحتاجة إلى دليل هي هذه المقولة ذاتها. وهكذا تبطل إمكانية قيامها بالذات. بينما المقولة النقيضة لها متماسكة ومنسجمة لأنها أولى القضايا المعرفية القائمة بذاتها.

ثانيا.. إن الإصرار على أن كل معرفة أياً كانت لا تثبت إلاَّ بالدليل عليها والسابق في وجوده على وجودها، وعلى أنه لا توجد معارف خارج نطاق هذه الدائرة الاستدلالية، يعني بصورة قطعية عدم وجود حقيقة ثابتة، لأن كل حقيقة ستفتقر إلى حقيقة أسبق منها تكون مبررا لوجودها ولأحقِّيَّتها. وبما أن إمكانية الاستمرار في التساؤل هي إمكانية لا نهائية نظريا، فإن كل معارفنا التي نتشدق بها نحن معشر البشر هي عبارة عن أوهام لا أساس لها من الصحة. ولتوضيح ذلك نقول..

إذا كانت لدينا الفكرة (أ) وكان الدليل على صحتها هو الفكرة (ب)، فإننا هنا أمام حالتين ممكنتين، فإما أن يكون الدليل (ب) قائما بالذات، وإما أن يكون مفتقرا إلى دليل يثبت صحته. فإذا كان قائما بذاته فدلالته على صحة الفكرة (أ) تعطي هذه الفكرة وجودها الموضوعي. أما إذا لم يكن قائما بذاته فهذا يعني أن الفكرة (أ) ذاتها والقائمة على الفكرة (ب) تغدو قائمة أيضا على الفكرة (ج) التي هي الدليل على صحة (ب) مثلاً، وبدون ذلك لا تكون لـ (أ) أية قيمة.

الشيء نفسه يتكرر بالنسبة للدليل (ج)، فإذا كان قائما بذاته فإن ما بعده موجود موضوعيا، وإذا لم يكن، فإن ما بعده، أي (أ) و(ب) لا يقومان بدون (د) الذي لا يقوم (ج) بدونه ابتداءً، وهكذا دواليك.. والخلاصة أن الاستمرار في الاستدلال إذا كان مفروضا علينا بصورة لا نهائية على قاعدة ألاَّ دليل قائم بالذات، فهذا يعني ألاَّ فكرة ولا حقيقة موجودة موضوعيا، لأن الدليل اللانهائي غير موجود أبدا لاستحالة الوصول إليه، في الوقت الذي يُعْتَبر كل شيء قائما عليه. ومن الواضح أن هذا يؤدي إلى نسف كل العلوم والمعارف واعتبارها مجرد أوهام وأكاذيب، لأن قيام هذه العلوم والمعارف راجع ابتداءً إلى وجود حقائق قائمة بذاتها تُكْسِبُ ما يليها مبرر وجوده وموضوعيته.

ثالثا.. لا يمكن أن يتخلص من إلزامية الإيمان والاعتقاد بوجود حد أدنى من المعارف القائمة بالذات أحد أياً كان، في أسلوب معالجته للمسائل المعرفية وإن حاول، وقصارى ما يمكن أن يفعله إنسان معين هو أن يختلف مع إنسان آخر في ذات المعارف التي ليست في حاجة إلى برهان ودليل، وليس في وجود معارف من هذا القبيل أو في عدم وجودها من حيث المبدأ. فكل من يحاول أن يُكَرِّس مفردة معرفية أساسية، إنما يعبر بذلك عن وجود معارف ليست في حاجة إلى برهان انطلق منها لتكريس مفردته تلك وإلا لما استطاع ذلك.

لا بل إن سَوْقَ شخصٍ ماً – أياً كان هذا الشخص – لدليل ماً – أياً كان هذا الدليل – في سياق إثبات قضية ماً – أياً كانت هذه القضية – ما كان ليتم أو ليكون له معنى أصلا، لو لم تكن واضحةً في ذهن ذلك الشخص وفي ذهن من يستمع إليه، حقيقةٌ مفادُها أن "سَوْقَ الدليل سببٌ ضروري وكافٍ في الوقت ذاته لثبوت صحة المسْتَدَلِّ عليه". وهذه الحقيقة التي هي بمعنىً آخر.. "لابد لكل مُفْرَدةٍ معرفية من دليل على صحتها"، عبارة عن حقيقة بدهية قائمة بذاتها، لا يقوم عليها دليل من أي نوع، ولا ينفك عن الحاجة إليها رغماً عنه، أي مُسْتَدِلٍّ على شيء في هذا العالم.

إن هنالك إذن مجموعة من المعارف الأساسية لدى الإنسان، وهي في عقله كما تم الاصطلاح على ذلك، ليست في حاجة إلى برهان ولا إلى أية مفردة معرفية سابقة عليها تستمد منها وجودها ومبررات كينونتها المعرفية، بل هي أساس كل المعارف، والدليل على كل الحقائق الفوقية، ويجب أن ننطلق منها عندما نريد الكشف عن أية معرفة مهما كانت، ولا يسبقها في المعارف شيء. الأمر الذي يجعل الوعاء الذي يحتويها وهو العقل، المصدر الأساسي لكل المعارف، ولابد من أن يتحاكم إليه كل من يَدَّعِي معرفة معينة على ضوء تلك المعارف الأساسية المشار اليها، بحيث إذا تعارضت المعرفة المُدَّعاة أو لم تنسجم معه ومع محتوياته الأولية بشكلٍ من أشكال الانسجام التي يقبلها هو ذاته، فليست جديرة بأن تكون معرفة، ولا تتجاوز كونها سفسطة عقيمة أو خرافة متمكنة من عقولٍ بدائية.

إن العقل كما أكدنا على ذلك سابقا لا يعني لدينا أكثر من وعاء افتراضي، يتضمن في داخله فكرة واضحة أو صورة مطابقة – في السياق التجريدي – لتلك المعارف التي نتحدث عنها. فنحن عندما نصف العقل بالمصدرية العليا للمعرفة، فإننا إنما نصف تلك المعارف المحتواة فيه أو التي فيه صورة مطابقة لها، بتلك المصدرية. وعندما نعتبره مرجعا، فنحن إنما نعتبر أن تلك المعارف هي المرجع. ولا نعني بمصطلح العقل ولا بمصطلح مصدريته العليا للمعرفة أكثر من هذا المعنى.

كما أننا عندما نؤكد على أن تلك المعارف هي في غير حاجة إلى برهان أو دليل، فهذا يعني أنها تثبت لدى الإنسان بدون اللجوء إلى مصدر معرفي آخر من المصادر التي تقوم بتزويدنا إلى جانب العقل بالمعرفة. لأنها إذا كانت قائمة بالذات فهذا يعني أنها لا تحتاج إلى معارف أخرى تثبت صحتها، وإذا كانت هذه المعارف الأخرى لا يمكن الحصول عليها إلا بطريقة أخرى غير القيام بالذات وعبر وعاء آخر غير العقل، فإن النتيجة الضرورية من ذلك، استغناؤها – أي المعارف القائمة بالذات – عن أي مصدر آخر أو وسيلة أخرى غير قيامها هي بالذات.

ونؤكد هنا للأهمية، على أننا نقصد بالمصدر، الوسيلةَ التي نُدْرِك بها الواقعَ الموضوعي كما هو وحيث هو، وليس هو أو مكانَ وجوده. إذ من حيث هو أو مكانُ وجودِه، فهو ذاته هذا الكون وهذه الطبيعة. إنه الوجود ذاته بكل مستوياته. ولكننا ندركه بوسيلة إدراكٍ هي العقلُ أو غيرُه. أي إما بفرضه نفسه علينا مباشرة وبدون برهان، وإما بفرضه نفسه علينا عبر سلسلة من البراهين والأدلة وطرق الإثبات. فعندما يفرض هذا الواقع الموضوعي نفسه علينا مباشرة ونقبله من ثم بدون حاجة إلى دليل، أو عندما لا يمكن إيراد دليل على صحة الصورة التي فرض بها نفسه علينا، أو عندما يكون الدليل المطلوب لإثبات صحة هذه الصورة هو من النوع التركيبي للمفردات المباشرة المُعَبِّرَة عنه نفسِها بعضِها إلى البعض الآخر، وبدون إدخالِ عنصرٍ معرفي من نوع آخر في الموضوع.. نقول.. عندما تكون الصورة المعرفية التي يفرض

الواقع الموضوعي نفسه علينا من خلالها هي واحدة من هذه الأنواع، فنحن في واقع الأمر بصدد معرفة عقلية، بسيطة كانت أو مركبة. أما إذا كانت تلك الصورة من نوع آخر لا نستطيع البت فيه مباشرة بالأَوَّلِيّات المعرفية العقلية ولا بتركيبها إلى بعضها البعض، فنحن بصدد معرفة غير عقلية، الأمر الذي يقتضي منا القيام بطَرْقِ الموضوع بدقة، لاستجلاء حيثياته عبر فكرة التعددية في مصادر المعرفة.

رابعا.. العقل، التجربة ثم الوحي، هي مصادر المعرفة

إن العقل هو المصطلح الذي نطلقه على الذات المُدْرِكَة في الإنسان. وهو كي يمارس مهمته الإدراكية بالصورة المنوطة به، قد أُودِعَت فيه طائفة من المعارف تعكس جانبا من الواقع الموضوعي ذي مواصفات خاصة وتُعَبِّر عنه وتُصَوِرُه. وإن هذه الطائفة من المعارف عندما أُودعت في العقل فقد أُودعت بشكل يتم معه الوعي بها بصورة مباشرة، فكانت بذلك معارف قائمة بالذات. إن احتواء العقل على هذه الطائفة الخاصة والمميزة من المعارف، يعني أنه مُبَرْمج بصورة مُسْبَقة على أن يعرف الوجود من خلالها. وهذا بدوره يقودنا إلى توضيح أن كافة المعارف الأخرى – غير القائمة بالذات – يُفْتَرَض حتما أن تَنْتُج عبر تركيب الأسس المعرفية العقلية المذكورة وتآلفها بشكل أو بآخر.

إن القيام بالذات هو الاستغناء عن سابق لاكتساب مبرر الوجود. وبناءً عليه فالقائم بالذات هو ما لا يسبقه في القيام شيء، وهو أصل لواحقه. وإن ما قام في العقل بالذات من معارف يقودنا بالضرورة وبحسب ما تقتضيه طبائع الأمور إلى تحديد مصادر المعرفة التي تجيء لاحقة للعقل، وهي التجربة بالدرجة الأولى، ثم الوحي بعد ذلك في سياقٍ خاص سيتضح في حينه.

إن قولنا بأن العقل بمعارفه الأولية البسيطة هو المصدر المعرفي الأول، لا يعني عدم وجود معارف غير أولية يعجز هذا العقل عن إدراكها أو عن الكشف عنها بصورة مباشرة وبدون ممارسة نوع من الرياضة المعرفية الضرورية بحكم بُنْيَته وتركيبته. كما أنه لا يعني – وهذا أمر مهم جدا – أن العقل يستطيع أن يحكم على كل شيء في هذا الوجود بالصحة أو بالخطأ، بالوجود أو باللَّاوجود، وبصورة مباشرة أيضا، وذلك عبر احتوائه على هذا الحكم المباشر على كافة جزئيات الواقع الموضوعي.

إن ما يجب أن ننتبه إليه في هذا الصدد، هو أن هناك في الواقع مصادرَ معرفةٍ أخرى غير العقل، وذلك بمعنى الأدوات الدَّالة والمُرْشِدَة، أو الأوعية المتضمنة لطرقها الخاصة في تصوير الواقع الموضوعي وفي التعبير عنه، يعجز العقل عن الكشف عن مفردات الواقع التي لا تعجز هي عن الكشف عنها بموجب طبيعتها في الكشف. أي أن هناك بالتالي مجموعة من جزئيات الواقع الموضوعي ومفرداته التي ليس من صلاحيات العقل ولا من اختصاصه ولا مما يندرج ضمن قدراته أن يعطي عليها حُكْمَه، بسببِ افتقاره

إلى مُقومات الحكم عليها، وهو الافتقار الناجم ابتداءً عن اختلافها في طبيعتها التكوينية عمَّا رُكِّب العقل وعما فُطِر على القدرة على كشفه والحكم عليه بالصحة أو بالخطأ، وبالوجود أو اللاَّوجود. وهذا ما سيتضح لنا في سياق التحليل التالي.

من حيث المبدأ، فإن كل الوجود تثبت معرفته ويثبت اكتشافه بالعقل وحده، وذلك من حيث ضرورة الانطلاق منه – أي من العقل – للتعرف عليه كما هو – أي على الوجود – ولا طريق غيره إليه. وإن كل من يحاول أن يسلك طريقا غير العقل – أي مبتدئا بغير العقل– إلى معرفة الوجود، فإنه يعجز عن ذلك. وإنه عندما يعرف الوجود في جانب منه متوهما أنه لم يرتكز في ذلك إلى العقل مُنْطَلَقاً، فهو جاهل بكل تأكيد بآليات المعرفة التي يستند إليها والتي هُيِّئَ له أنها بعيدة عن أيادي العقل. وإنه لتحديد المدلول الحقيقي لما نقوله يجدر بنا أن ننتبه إلى ما يلي..

إن العقل يمتلك إزاء كافة ظواهر هذا الوجود وجزئيَّاته ومفرداته التي تصادفه واقعاً ومشاهدةً وإحساساً، أو تَخَيُّلاً وافتراضاً، وأياًّ كانت طبيعتها، أحكاما ثلاثة فقط. فهو إما أن يحكم عليها بأنها أكيدة وواجبة، وإما أن يحكم عليها بأنها مستحيلة وممتنعة، وإما أن يحكم عليها بأنها جائزة وممكنة. ولا يوجد في العقل أيُّ حكمٍ آخر بخصوص تلك الظواهر. ومن الواضح أن الحكمين الأوَّلَيْن، وهما الوجوب والاستحالة يندرجان تحتَ عنوان الضرورة في المصطلح الفلسفي، الأمر الذي يغدو معه واضحا أن العقل يمتلك في المحصلة حكمين فقط إزاء مفردات الوجود هما: "الضرورة" و"الإمكان".

فأما الظواهر التي يحكم عليها العقل بالضرورة، فهي كل الظواهر التي ينفرد وحده بصلاحية واختصاص الحكم عليها دون غيره، بتاًّ وقطعاً، ليغدو هو دون غيره من مصادر المعرفة المُخَوَّل بمعرفتها والكشف عنها. كما أن هذه المجموعة من الظواهر المعروفة حالتها وهيأتها عقلاً لا يجوز أن تصلنا عنها وبخصوصها فكرة من مصدر معرفي آخر وتكون مغايرةً وغيرَ مطابقةٍ لفكرة العقل عنها، وإلاَّ حُكِمَ على هذه الفكرة بالبطلان والخطأ واللاَّوجود. فإذا كانت الحقيقة هي الفكرة المطابقة للواقع الموضوعي، فلا يمكنها أن تكون حقيقةً فكرتُنا غير العقلية عن واقع موضوعي فكرتنا العقلية عنه بخلافها.

أما الواقع الموضوعي الذي ليست لدى العقل فكرة باتَّة وقاطعة عنه، أي الواقع الذي تتساوى لدى العقل بخصوصه كل الأفكار الممكنة، فهو واقع موضوعي يقع العلم به وبحالته وبما هو عليه، خارج دائرة اختصاصات العقل. الأمر الذي لم يستطع معه تكوين فكرة باتَّة عنه وعن حالته تلك، واكتفى بالإمكان فقط، وذلك لتساوي كافة أوجه البَتِّ والقطع المتصورة، دون رجحان كفة على أخرى أو وجه على وجه آخر.. ولكننا نتساءل مرة أخرى، عن الدلالة الحقيقية لمعنى أن يحكم العقل على واقع موضوعي معين بالضرورة وعلى آخر بالإمكان؟

عندما نقول أن العقل يحكم على حالةِ وهيئةِ الواقع الموضوعي، فنحن لا نختلق فكرة ولا ندَّعي ما لا وجود له، بل إننا لا نفعل شيئا أكثر من نقل صورة الواقع كما هي. فمن الناحية النظرية لا يوجد سؤال في الوجود، والسؤال هو بالضرورة الصيغة التي تُطْرَح من خلالها آلية التعرف على الواقع الموضوعي مدار البحث، إلاَّ ويجيب عليه العقل، لأنه موجه في الأساس إلى العقل، وليس ألى أي وجود آخر. فنحن لا نتوجه بأسئلتنا إلى المُعدَّات العجماء في المختبرات، بل نستخدمها فقط. كما أننا ما كنا لنتوجه إلى الوحي بأي سؤال إلاَّ بعد أن لم نجد الإجابة لدى العقل (مع تأجيل مناقشة هذه النقطة إلى المكان المناسب). وإذن فمادام كل سؤالٍ يُوَجَّهُ في الأساس إلى العقل، فالإجابة عليه هي قطعا لدى العقل. ولا يمكن لعاقل أن يُنْكَر علينا هذه المسألة البدهية.

إن الإجابات الممكنة على سؤال "هل"، هي "نعم" أو "لا" أو "لا أعرف". كما أن الإجابات الممكنة على الأسئلة "متى" و"أين" و"كيف" و"لماذا"، هي إما إعطاء الفكرة المطابقة للواقع الموضوعي، وإما الاعتذار بقول "لا أعرف". فعندما نوجه سؤالاً إلى العقل محوره "هل"، وتكون إجابة العقل عليه هي "نعم" أو "لا"، أو عندما نوجه إليه سؤالاً يتمحور حول "الأين" أو "المتى" أو "الكيف" أو "اللماذا"، وتكون إجابته بإعطائنا فكرة واضحة ويقينية عن الواقع الموضوعي محل التساؤل، فالعقل إنما يجيبنا بالقطع والبت، أي بالضرورة فيما هو حتما ضمن دائرة اختصاصاته المعرفية. وبالتالي فنحن في غنىً تام عن اللجوء إلى أدوات وكواشف أخرى للمعرفة، للبحث عن إجابات على أسئلتنا. لأن الهدف من وراء طرح السؤال – أي سؤال – إذا كان هو معرفة حالة الواقع الموضوعي كما هي، فمعرفتنا بهذه الحالة عقلاً تُغْنينا قطعا عن البحث خارجه لمحاولة معرفتها.

أما إذا أجاب العقل على سؤال محوره "هل"، بـ"لا أعرف"، أو على سؤال يتمحور حول "الأين" أو "المتى" أو "الكيف" أو "اللماذا" بـ"لا أعرف" أيضاً، فهذا يعني أن البَتَّ والقطع العقليين غير مُتاحين، وأن كل الأفكار بخصوص الواقع الموضوعي محل التساؤل مُمكنةٌ في العقل ومتساوية في مدى هذه الإمكانية. وبما أن التساؤل قائم والإجابة مطلوبة بالضرورة، فلا شك إذن في ضرورة وجود أداةٍ معرفيةٍ أخرى تتصف بما يُخَوِّلها تحقيق هذا البت المعرفي الذي عجز عنه العقل. إن عدم وجود سؤالٍ لا جوابٍ عليه من حيث المبدأ، يقتضي مُجيبا. فإذا لم يكن المجيب هو العقل فهو قطعا غيره. وبالتالي فإذا لم يكن المصدر المعرفي الكاشف عن المعرفة هو العقل، فهو لا شك مصدر آخر غير العقل.

وإذن فوجود مصادر معرفية أخرى – أو على الأقل مصدر معرفي آخر – غير العقل، هي مسألة ضرورية يقتضيها منطق الأمور، مادام العقل سيقف عاجزا عن البَتِّ في الكثير من جزئيات الوجود وتفاصيل الواقع الموضوعي، وعاجزا بالتالي عن الإجابة على الكثير من الأسئلة المتعلقة بهذا الوجود وبذلك الواقع. إن عجز العقل عن الإجابة مع ضرورة وجود إجابة، يستلزم وجود مصدرٍ آخر يستطيع

الإجابة، وما علينا من ثم إلاَّ محاولة التعرف على هذا المصدر الذي سيُعْتَبَر عندئذ رديفا للعقل في استكمال الدائرة المعرفية التي لا يصح أن تبقى مُعَلَّقَة بوجود أسئلة مُفْتَقِرة إلى البت في أمرها بتًّا حاسما بأحد وجهي البت الممكنين.

دعونا الآن نخوض معا تجربة عملية نختبر من خلالها هذا العقل لنكتشف ما لديه وما يفتقر إليه، لنتعرف على معالم وجهتنا المعرفية اللاَّعقلية.. وفي هذا الصدد سنقوم بتوجيه مجموعة من الأسئلة إلى العقل تنطبق عليها احتمالات الإجابات الممكنة تَصَوُّرِياًّ لنرى النتيجة..

١- أين الله؟.. الجواب العقلي: لا يُسْأَل عنه أين هو، لأنه هو المكان المطلق..

٢- متى كان الله؟.. الجواب العقلي: لا يُسْأَل عنه متى كان، لأنه هو الزمان المطلق..

٣- كيف خلق الله المادة؟.. الجواب العقلي: بأن كثَّف ذاته المطلقة..

٤- لماذا تتحرك المادة ولا تبقى ساكنة؟.. الجواب العقلي: لأن الله أودع فيها قابلية الحركة عندما خلقها..

٥- هل العدل حسن؟.. الجواب العقلي: نعم..

٦- هل يحدث في الواقع حادث من غير سبب؟.. الجواب العقلي: لا..

٧- هل أن الخط المستقيم هو أقصر بعد بين نقطتين؟.. الجواب العقلي: نعم..

٨- هل هناك حياة أخرى قادمة بعد الموت؟.. الجواب العقلي: نعم..

٩- هل يجب في حق الله أن يبعث أنبياء؟.. الجواب العقلي: نعم..

١٠- هل عقوبة الإعدام تتفق مع معايير العدل المطلق؟.. الجواب العقلي: لا..

١١- هل أن تكامل (١) على (س) = لوغاريتم (س)؟.. الجواب العقلي: نعم..

نرجو من القارئ ألاَّ يندهش من بعض الإجابات التي لن نثبتها الآن وفي هذا المقام، فهو سيراها مثبتة في مختلف فصول هذا الكتاب، إذ باستثناء إجابات الأسئلة (٦) و(٧) و (١١)، فإنه يحق للقارئ أن يبحث عن إجابات مُثْبَتَة لا مُدَّعاة.. ولنعد الآن إلى موضوعنا..

من الواضح أن للعقل إجابات قاطعة على الأحد عشر سؤالاً التي طرحناها عليه، فهو إما أنه أجاب بـ "نعم" أو بـ "لا"، عندما كان محور السؤال هو "هل". أو أنه أعطى أفكارا مطابقة للواقع الموضوعي عن ذلك الواقع، عندما تمحورت الأسئلة حول المكان والزمان والعِلَّة والمادة. وبالتالي فالقضايا المطروحة في أسئلتنا السابقة هي قضايا تُعْرَف بالعقل ولا نحتاج في معرفتها لغيره مادام قد قطع وبتَّ.

ولكن يجدر بنا في هذا المقام أن نُنَبِّه إلى نقطة هامة. فالأسئلة من (٤) إلى (٧)، هي أسئلة لا نَحتاج في الإجابة عليها إلى أي نوع من أنواع الاستدلال والبرهان. فهي – أي إجاباتها – قائمة بالذات في العقل. وبكلمة أخرى فإنها حقائق عقلية بسيطة "بديهية"، لا تمكن تجزئتها إلى قضايا أبسط تتكون منها. بينما الأسئلة المتبقية غير واضحة في العقل وضوح تلك الأسئلة الأربعة. فمع أنها عقلية وتثير قضايا

إجاباتها عقلية صرف، فإنها – أي تلك الإجابات – في حاجة إلى استدلال وبرهان عقليين. فهي إذن معارف عقلية مركبة وليست واضحة في العقل وضوحا مباشرا. هذا على وجه التحديد هو ما قصدنا التنويه إليه هنا، وهو أن الحقائق المُثْبَتَة عقلاً على نوعين، بسيط لا يتجزأ و مركب يتجزأ إلى بسيط.

فلنوجه إلى العقل الآن المجموعة التالية من الأسئلة..

١ – أين تقع مجرة درب التبانة؟.. الجواب العقلي: لا أعرف..

٢ – متى انقرضت حيوانات الديناصور؟.. الجواب العقلي: لا أعرف..

٣ – كيف تُكَوِّن الشمس طاقتها؟.. الجواب العقلي: لا أعرف..

٤ – لماذا تسقط الأجسام نحو الأسفل فوق سطح الأرض؟.. الجواب العقلي: لا أعرف..

٥ – هل يجب الامتناع لسبب ماً عن أكل لحم الخنزير؟.. الجواب العقلي: لا أعرف..

٦ – هل أن الأرض كروية؟.. الجواب العقلي: لا أعرف..

٧ – هل توجد كائنات غير مرئية لنا حاليا؟.. الجواب العقلي: لا أعرف..

من الواضح أن العقل في هذه الأسئلة السبعة اعتذر اعتذارا معرفيا لَبِقاً عندما اعترف بعجزه عن الإلمام بأية فكرة عن أي واقع موضوعي كان محلَّ أيٍّ منها – أي محل تلك الأسئلة – وهو بالتالي يعطينا الضوء الأخضر لنبحث عن إجابات عليها في مكان آخر مخَوَّل بإعطاء مثل تلك الإجابات.

إن ملاحظة سريعة نلقيها على طبيعة الواقع الموضوعي الذي يمتلك العقل القدرة على معرفته وتكوين فكرة واضحة وقطعية عنه، تطلعنا على أنه الواقع الذي لا يمكن إخضاعه للحواس بالمعنى الواسع للحواس وهو المعنى الذي يكافئ التجربة. بل إننا نجد أن التجربة ذاتها تستعين بأفكارنا العقلية عن ذلك الواقع أثناء ممارستها لدورها في الكشف عن المعرفة القادرة هي على كشفها. فقضية أن لكل حادث سببا، أو أن التناقض بمفهوم معين مستحيل، أو قضايا الرياضيات البسيطة والمركبة، أو معرفة الله ذاتا وصفة وفعلا مع ما يقتضيه كل ذلك، وغيرها من القضايا الشبيهة ليست قضايا يمكن إخضاعها للتجربة "الحواس"، فهي ثابتة بذاتها في العقل فقط.

أما الواقع الموضوعي الذي عجز العقل عن معرفته أو تكوين فكرة واضحة وقاطعة عنه، مُدْخِلاً إياه في دوائر مُمْكِنَاته، فهو الواقع الذي يمكننا إخضاعه للتجربة "الحواس" إخضاعا تاما. فالعقل لا يملك بخصوص كروية الأرض عندما يُطْرح عليه السؤال بشأنها سوى القول بأنها ممكنة. كما أنه لا يملك بخصوص وجود أو عدم وجود النُّوَى في كريات الدم الحمراء لدى الإنسان سوى القول بأن الأمرين ممكنان وجائزان. أما الذي يَبُتُّ فيُكَوِّن الفكرة المطابقة للواقع، فإنما هو التجربة والتجربة وحدها. وتندرج تحت هذا العنوان كافة قضايا الطبيعة وتفاصيل الوجود التي يمكن للإنسان أن يسيطر عليها ويعرفها من ثم بوسائله المخبرية التجريبية بالمعنى الواسع لهذه الكلمة.

وهكذا يتضح لنا أن كلا من العقل والتجربة قد غطّيَا كافة حقول المعرفة، وبالتالي فكل واقع موضوعي لم تتم معرفته بالعقل فإن معرفته تتم بالتجربة.. هل يعني هذا أنه لم يبق هناك متسع لغيرهما؟ في واقع الأمر نعم، ليس الإنسان في حاجة من حيث المبدأ إلى غير العقل والتجربة نظرا لقدرتهما بحكم طبائع الأمور على تغطية كامل الوجود معرفيا. إن انتفاء هذه الحاجة واضح في ضوء الدور المعرفي الذي يلعبانه والمساحة المعرفية التي يغطيانها. وإذن فما هو دور الوحي الذي نجد له حضورا ملحا ويحاصرنا من كل جانب، وما الذي جاء ليغطيه من حيث المبدأ إذا لم تكن الحاجة إليه قائمة عبر استغناء العقل والتجربة عما سواهما معرفيا؟

في حقيقة الأمر فإن دور الوحي في المعرفة هو دور نَسَقِي، ونقصد بهذا المصطلح أن الوحي ليس له دور مستقل وقائم بذاته في المعرفة، مادامت المعرفة من حيث المبدأ في غير حاجة إليه، وأن دوره مرتبط بدور كل من العقل والتجربة، وذلك من خلال أنساق محددة تربط دوره بدوريهما. إن الوحي بهذا المعنى لا يخلق معرفة لم يخلقها غيره أو لن يخلقها غيره، ولا يُكَوِّن أفكارا عن الواقع الموضوعي لم أو لن يكونها غيره، خلافا لكل من العقل والتجربة الخالقين للمعارف بكل ما لهذه الكلمة من معاني. إن الوحي يقوم بدور النابض الذي يُنَبِّه والبنَّاء الذي يرمم. ولكن كيف ذلك وما معناه؟

دعونا نشرح بهدوء و تؤدة المعنى العميق لمفهوم نَسَقِيَّة الوحي..

إن قولنا بأسبقية العقل في المعرفة على ما سواه، لا يعني أن كل ما كان العلم به عقليا فهو واضح لدى العقل بتمامه وكماله منذ لحظات الوعي الإنساني الأولى الموغلة في القدم. وإلاَّ لفقد تاريخ الوعي معناه. بل إن ما نعنيه بذلك أن الإنسان وفي كل مستوى من مستويات وعيه المتحقق عبر تاريخ هذا الوعي، ينطلق من مخزونه المعرفي العقلي المتاح ليتعامل مع الواقع الموضوعي المحيط به من خلال ذلك المخزون. وهذا المخزون يتنامى باستمرار. إن كفاءة الإنسان ونضجه الفعليين في استخدام ذلك المخزون العقلي مرهونان بالنمو الحاصل فيه، وإن هذا النمو مرهون بدوره بتنامي وعي الإنسان بمحيطه في جانبه الحسي المباشر، وذلك بسبب تلك العلاقة الجدلية الخاصة القائمة في الأساس بين تنامي المعارف العقلية وتنامي المعارف التجريبية، من حيث أن كلا منهما تؤثر في الأخرى وتتأثر بها.

فالإنسان إذ ينطلق مما لديه من معارف عقلية متاحة ومُتَوَصَّلٍ إليها في مرحلة ما، فإنه يوسع في دائرة معرفته بواقعه الحسي. وكلما اتسعت دائرة وعيه بذلك الواقع، كلما عاد ذلك بالتوسع على دائرة معارفه العقلية التي تستمر عبر هذه الثنائية الجدلية في التأثير على الواقع والتأثر به. المعارف الإنسانية تنمو إذن من خلال هذا التلامس الحاصل بين دائرتي المعارف العقلية والتجريبية. وبالتالي فكلما كانت مقدرة العقل المعرفية بموجب مستوى وعي الإنسان متدنية، أي كلما كانت مقدرة الإنسان المعرفية التجريبية متدنية أيضا بموجب ذلك المستوى ذاته، كلما اتسعت دائرة المعارف التي يتم اللجوء

في كشفها وفهمها وتغطيتها إلى المصدر الثالث والمفارق الذي هو "الوحي". والعكس بالعكس، فكلما تقدم العقل وكلما تقدمت التجربة وتنامت من ثم هيمنتهما على المعرفة، كلما تقلص الدور المعرفي لذلك المصدر المفارق.

إن هذا يعني أن ذلك المصدر – أي الوحي – لم يكن دوره يتمثل من حيث المبدأ في تغطية مساحة معرفية ما كان إلا ليغطيَها، نظرا لعدم الاستغناء الجوهري عنه في ذلك، مهما كان مستوى المعرفة العقلية الحاصل ومهما كان مستوى المعرفة التجريبية المتحقق. بل إن دوره لم يكن يتجاوز فقط تغطية مساحات معرفية تستطيع المعرفة العقلية وتستطيع المعرفة التجريبية أن تغطياها تغطية فعلية في مستويات لاحقة ومتقدمة من كفاءتهما ونضجهما. في حين أنهما لم تكونا قادرتين على هذه التغطية في مراحل سابقة بموجب مستوى الوعي المتحقق.

فالتغطية المعرفية للوحي هي إذن استجابة مؤقتة، كما أن مهمته هي مهمة مرحلية. إنه بتعبير آخر يتحرك فقط ضمن منطقة فراغ معرفية، بدأت مع بواكير الوعي الإنساني كبيرة ثم راحت تتقلص تدريجيا، في علاقة عكسية متنامية الوتيرة مع نمو ذلك الوعي وتطوره في التاريخ، إلى أن تزول الحاجة إليه زوالاً تاما في مجال المعرفة، لأن الوجود مركب في نهاية الأمر ليكون أداة طَيِّعَة – من حيث معرفته والعلم به – بين يدي العقل والتجربة وهما يخوضان مغامرة الوعي والمعرفة في ضوء العلاقة الجدلية وعلاقة الملامسة التي أشرنا إليها فيما بينهما لتنمية المعرفة بالواقع الموضوعي.

نلاحظ إذن أن هناك معادلة أصيلة وجوهرية تحكم عملية المعرفة في هذا الوجود، تحدث في مستويين، الأول جدلي تلامسي بين مصدريها الأساسيين والأصيلين "العقل" و"التجربة"، بحيث تنمو المعارف باضطراد من خلال هذا المستوى، مُنَمِّيَةً بالتالي دور وفاعلية كل مصدر منهما. والثاني تنافري إزاحي بين مصدرها العقلي التجريبي الأصيل من جهة أولى، ومصدرها الوحيوي الدخيل والمفارق من جهة ثانية، تتمثل طبيعته في تكامل الأول على حساب تلاشي وتضاؤل الثاني. وإنَّ كل تمدد في الطرف الأول من المعادلة ينعكس على الفور على شكل تقلص في الطرف الثاني منها، أي في الوحي الذي يتأكد لنا باستمرار ومن خلال القراءة التاريخية لتطوره أنه لم يكن يحدد لنفسه دورا خارج نطاق الاستجابة المؤقتة والمرحلية لتغطية منطقة فراغ راحت تتقلص مساحتها باستمرار.

قد يتصور البعض أن الوحي إذا كانت هذه هي مهمته – أي تغطية منطقة فراغ – فيجب أن يستمر دوره وأن لا تزول الحاجة إليه. فمادام الإنسان ينمو بوعيه باستمرار، فهذا يعني أن هناك نقصا دائما وأبديا لديه، وبالتالي فمنطقة الفراغ قائمة وستبقى مرافقة له، وهو الأمر الذي يقضي بمرافقة الوحي للإنسان دوما.. إن هذا التصور راجع في الواقع إلى عدم اتضاح مفهوم منطقة الفراغ التي ما جاء الوحي عندما جاء إلا ليغطيها.

إن المعارف التي تتولى مصادر المعرفة الكشف عنها في هذا الوجود لا يتم النظر إليها بصفتها كتلة محددة وثابتة بدأت حصة العقل والتجربة فيها صغيرة ثم راحت تكبر وتتسع، فيما بدأت حصة الوحي فيها كبيرة ثم راحت تصغر، بشكل يعني أن محصلة المعارف في كل مرحلة هي تلك الكتلة المحددة بمجموعها الذي لم يتغير فيه سوى نصيب المصادر وتوزيع المعارف عليها من الناحية الكمية.

إن هذا التَّسْطِيح – وهو ما يعنيه قطعا التصور السابق لمنطقة الفراغ – أبعد ما يكون عن الواقع وعن الحقيقة. فلو كان الأمر كذلك لعرف الإنسان كل شيء منذ أول وحي ولانتهى الأمر، بل لما كان هناك من معنى لتنامي معارفه العقلية والتجريبية أساسا، وبالتالي لما كان هناك من معنى للقول بمنطقة الفراغ من حيث المبدأ. ناهيك عن أن المعارف التي ينمو وعي الإنسان بتناميها هي في المحصلة غير محدودة ولا نهائية، ولا يمكن أن يغطيها مصدر ولا أن يلم بها وجود غير الله. وبالتالي فلم يكن من شأن الوحي أن يغطي منطقة فراغ بهذا المعنى لمنطقة الفراغ.

في كل مرة كان ينمو فيها وعي الإنسان، كانت تزداد معارفه وينعكس ذلك بالتالي على واقعه ومحيطه تغييرا وتطويرا. ورغم أن منعطفات مِفْصَلِيَّةً كثيرة مرت بحياة الإنسان كتجاوب مع تنامي وعيه، إلاَّ أن منعطفا واحدا فقط من بين كل تلك المنعطفات هو الذي مثل انقلابا في كل موازين التفكير لديه، حيث كان إرهاصا حقيقيا ببدء أفول نجم الوحي وأهميته المعرفية في حياة الإنسان. إن الإنسان عاش حِقَبًا طويلة من تاريخه تحت وطأة تصور مفاده أن ما لا يعيه بعقله أو بتجاربه المُتَاحَيْن فهو خاضع في تفسيره لقوى فوق عقلية وفوق تجريبية تنزع إلى جعله يخضع لهيمنة الأسطورة على حياته بكل أداءاتها المُتَصَوَّرَة معرفيا ومجتمعيا. لقد كانت تتقلص دوائر هيمنة الأسطورة على حياة الإنسان كلما اتسعت دوائر العقل والتجربة، لكنها بقيت هي الملجأ المعرفي عندما يقف عقل الإنسان وعندما تعجز تصوراته التجريبية عـن الفهم.

هنا كان يأتي دور الوحي. إن منطقة الفراغ التي كان يغطيها دائما هي منطقة الأسطورة. إن الدائرة المعرفية التي كانت تفرض نفسها على الإنسان في كل مرحلة من مراحل وعيه كانت تُحْسَم لديه بما توصل إليه من معارف عقلية وأخرى تجريبية، بينما تتم تغطية الباقي بالأسطورة. والوحي كان يتدخل عندما يتدخل ليخفف من وطأة الأسطورة ومن وقعها على الإنسان في جميع نواحي حياته بما في ذلك ما ارتبط منها بالبُنَى والتنظيمات المجتمعية، أو على الأقل ليدفع باتجاه التخفيف من وطأتها، بِحِكْمَة بالغة . وبالتالي فقد كان من الممكن القول بديمومة الحاجة إلى الوحي كمصدر معرفي في حالة ديمومة النسق الأسطوري في المعرفة كمالئٍ للفراغ الذي يعجز عنه العقل والذي تعجز عنه التجربة في مراحل معينة من تاريخ تناميهما المعرفي.

ولكن ما حدث في تاريخ الوعي – وهو الذي ما كان إلاَّ ليحدث من خلال تطور كفاءة العقل والتجربة ومن خلال دور الوحي ذاته – أَنْ تَحَرَّرَ الوعي من النسق الأسطوري في المعرفة. بمعنى أن الوعي وصل

إلى المرحلة التي أدرك فيها أن ما لا يعرفه بعقله وما لا يعرفه بتجاربه لا يمكنه أن يعرفه بغيرهما، وأن عجزه المرحلي هو عجز وسائل وليس عجزا في جوهر أداة الإدراك والمعرفة ذاتها. وهكذا لم يعد الإنسان يملأ منطقة الفراغ المفروضة عليه بالأساطير بل بالبحث والتحري والتفكير والافتراضات العلمية التي يُخْضِعُهَا لتجاربه ومختبراته، إلى أن يتوصل إلى الحقيقة ليملأها بالتالي - أي منطقة الفراغ - بالحقيقة ذاتها. وإذن فمادام العقل ومادامت التجربة قد وصلا إلى مرحلة من تاريخ الوعي لم يعودا فيها عاجزين عن فهم دورهما المعرفي على حقيقته، بما يعنيه هذا الدور من اكتمال التصور بهيمنتهما على معرفة الواقع الموضوعي كله، فعلام الوحي إذن؟ وما الذي سيفعله؟ وأين هي منطقة الفراغ التي سوف يغطيها؟ وإلى ماذا سيستجيب في حياة الإنسان؟

إن الوحي كان يتعامل مع إنسان تحكمه مستويات معرفية عقلية وتجريبية محددة في البعد التاريخي. ولهذا فهو لم يكن يقوم فقط بمهمة الاستجابة للمطلب الإنساني ليغطي منطقة الفراغ المعرفي بعشوائية وبدون دراية أو حكمة. بل هو كان يحرص من خلال استجابته للمطلب الإنساني التاريخي على عدم التصادم مع مستوى العقل والتجربة كما كانا يفرضان نفسيهما لحظة حضوره، كي لا يُحْرَمَ من القدرة على أداء الدور المنوط به معرفيا.

بكلمة أخرى، فإن مستوىً عقليا وتجريبيا معينا في تاريخ المعرفة، إذا كان غير قادر على بلورة رُؤًى وحلول وتفسيرات لظواهر وإجابات على تساؤلات مًّا كانت تفرض نفسها على وعيه وإدراكه — أي على وعي وإدراك الإنسان في ذلك المستوى المعرفي — فإن الإنسان كان يلجأ إلى اللاعقل وإلى اللاتجربة، أي إلى الأسطورة لتغطية منطقة الفراغ التي تُثَارُ بشأنها تساؤلاته التي عجز عقله والتي عجزت تجاربه عن الظفر بحلول لها.

إن هذه العلاقة الخاصة بين الإنسان وبين منطقة الفراغ المعرفي التي كانت تفرض نفسها عليه في كل مراحل تاريخه، بسبب تقدم أسئلته دائما عن مستوى وسائل وأدوات إجاباته عليها، فيلجأ في تغطيتها إلى الأسطورة، فرضت على المصدر المعرفي المفارق "الوحي"، دورا بالغ الحساسية ومهمة دقيقة للغاية — مَثَّلَث على الدوام عنصرا من عناصر طبيعته الجوهرية — لتحقيق هدفه المنوط به في الأساس والمتمثل كما سيتبين لنا في فصل "النبوة"، في توجيه مسيرة العقل الإنساني نحو الاستغناء عما سواه، بما في ذلك الاستغناء حتى عن الوحي ذاته.

إن هذه الطبيعة الجوهرية الكامنة في كيفية قيام المصدر الثالث المفارق بمهمته المعرفية في مجاورة عقلٍ وتجربة يتناميان باستمرار، جعلت عملية الإزاحة التي يمارسها وعي الإنسان في حق المعارف الوحيوية، تتخذ لأسبابٍ تاريخية ليس هنا مجال بحثها والخوض في تفاصيلها، أشكالا درامية من الصراع والتناحر بين تيارات معرفية متنافرة، تخفي وراء صراعها الدامي في حقيقة الأمر أشكالا عميقة من الولاءات لبُنَى مجتمعية ولتركيبات مصلحية قائمة، تُعْتَبَر مرجعيتها الأم هي الأسطورة.

ولأن الوحي مصدر معرفي يفترض أن له علاقة بالله، من حيث تدخله به في حياة الإنسان لتحقيق غاية محددة، فلا شك إذن في أن الله – و هو يعلم جيدا طبيعة الإنسان ومستويات وعيه ومتطلبات هذه المستويات من أشكال الاستجابة الوحيوية المطلوبة لتغطية مناطق الفراغ المحيطة بهذا الوعي – قد تعامل معه من خلال الوحي، على أساس ما تم ذكره من أدوار مؤقتة ومهمات مرحلية. ولهذا السبب أيضا فقد كان من الطبيعي أن يزخر النسق النبوي للمعرفة – وهو النَّسَق الذي عَبَّرَ عنه الوحي – بما يبدو أحيانا كثيرة منسجماً مع معطيات المعرفة اللاعقلية واللاتجريبية أو متجاوباً معها، والتي أشرنا إليها بالأسطورة وبما كان ينبثق عنها في الواقع الاجتماعي من بُنىً طبقية مرتكزة إلى مصالح وامتيازات تُقسم الناس عادة إلى مُسْتَعْبِدين و مُسْتَعْبَدين، إلى ملوك وسليلي آلهة من جهة، وبشر عاديين خُلقوا لخدمة هؤلاء الأنقياء من ذوي السلالات السماوية من جهة أخرى، دون أن يخطر على بال أحد أن هذا الشكل من أشكال التجاوب والانسجام الظاهريين مع اللاَّعقل ومع اللاَّتجربة، هو في الواقع من مُخَلَّفات الأنساق المعرفية الأسطورية التي كان الوحي يحاول إزاحتها من طريق العقل الإنساني خلال مسيرة تغطيته لمناطق الفراغ المعرفي.

إن هذه الظاهرة جعلت المعطيات المعرفية الوحيوية التي من هذا القبيل، تبدو في مراحل لاحقة من تطور العقل والتجربة متعارضة مع معارفهما ذاتها وهي تتحرر تدريجيا من النسق الأسطوري الطبقي. وهو الأمر الذي جعل الإنسان بدل أن يقف إجلالاً وإكباراً للوحي الذي عامله وهو يحاول تطويره، بمنتهى الواقعية، يحمل معاول التنكر له ولوظيفته العظيمة في التاريخ، مُتَّهِما إياه بأنه غير علمي وغير عقلاني. وكأنه يريد من الأب كي يكون أبا حقيقيا أن يشنِّف آذان طفله الرضيع بإلياذة هوميروس بدل إبهاجه واستدراج فرحته وسعادته بأصوات الألعاب الطفولية الرقيقة الناعمة، أو أن يروي له بعد أن أصبح في الخامسة من عمره رواية الجريمة والعقاب لـ "دايستوافيسكي" بدل إلهاب خياله البريء السابح في الغموض، بقصص العجائب والغرائب ومغامرات الأبطال الرائعين الذين أنقذوا الأطفال من الغيلان ومن طيور الرخ الضخمة ومن كل العناقى (جمع عنقاء).

تُرَى هل كان الأمر سيستقيم بالنسبة للأب إن هو فعل ذلك كي يربي طفله ويعلمه وينمي معارفه ومداركه وهو في أمس الحاجة إلى تدخله المؤثر في حياته؟ إن الإنسان وهو يتنكر للوحي للأسباب التي ذكرناها ليس أكثر من ولد عاق هاله ما رآه في حياته الواعية الراشدة من أمور تختلف عن بعض ما علمه إياه أبوه في صغره. ولأن وعيه ورشده لم يساعداه على فهم السر الكامن وراء الأسلوب الذي اتبعه معه أبوه في طفولته، فقد حمل لواء العقوق والتمرد والتنكر، ظنا منه أن هذا هو ما يتطلبه واقع رشده ووعيه كي يكون منسجما معه.. فيا لحماقته!

ولقد ظهر جَلياً من خلال تعامل الوحي الأخير مع البشر، كما ورد على لسان النبي الكريم عليه الصلاة والسلام في أكثر من موقع، أن هذا النهجَ أصيلٌ في مهمة النبوات عموما. فهناك مواقف أَلَمّ فيها الرسول صلى الله عليه وسلم، إلى أن ما حال بينه وبين فعلِ شيء معين، أو دونَه والأمرَ بأمرٍ محدد، هو علمه بأن قومه "كانوا حديثي عهدٍ بجاهلية"، وهو ما يعني أن أخذَ تأثيراتِ المعطيات الأسطورية وتداعياتها المعرفية على الصعيدين العقلي المجرد والاجتماعي بعين الاعتبار، كان حاضرا أثناء التنزيل وخلال كل مراحل التشريع ومناسبات إيراد الأخبار وإصدار الأحكام. ومن ذلك مثلاً رغبته عليه الصلاة والسلام – التي كتمها في نفسه ولم يَبُحْ بها إلاَّ لقلة مُقَرَّبَة من أصحابه أدرك أنها الأقدر على فهمه واستيعابه من بين كل المسلمين – بهدم الكعبة وإعادة بنائها على قواعد إبراهيم عليه السلام، في إشارة تعبق بالرمزية، إلى أن أُمَّتَه رغم اختتام مسيرة الوحي السماوي بها وفيها، ماتزال بعيدة عن جوهر النهج الإبراهيمي في صِيَغِه الكاملة والتامة. ناهيك عما كان يرد على لسان عائشة أم المؤمنين – وهي الأقرب إلى النبي عليه الصلاة والسلام – في معرض تعقيبها على بعض الأحكام التي راحت مع مرور الوقت تبدو غريبة لبعض المسلمين من ذوي البصيرة الشفافة، من أن الكثير من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام، ربما ما كانوا ليلتزموا بتشريع معين لو جاء على نحوٍ مُحددٍ من الجذرية والخروج عن نواميس العرب التقليدية المعهودة خروجا تاما. ولا نعتقد أن أم المؤمنين كانت لتتفَوَّهَ بشيء من ذلك، لو لم تكن قد فهمت من رسول الله أفكاراً من هذا القبيل.

إن إنصاف هذا المصدر المعرفي العظيم "الوحي"، بعد أن عرفنا حقيقة دوره إلى جانب دور كل من العقل والتجربة، يقودنا إلى ضرورة فهمه وفهم معارفه المُعْلَنَة، أو بكلمة أخرى إلى ضرورة فهم الكيفية التي قام من خلالها بملء مناطق الفراغ المتساءَل عنها من قِبَلِ الإنسان عبر التاريخ، عندما كان هذا الأخير يعجز عن تغطيتها بعقله وبتجاربه.

إن الوحي في واقع الأمر عبأ منطقة الفراغ المعرفية التي نتحدث عنها عبر لجوئه إلى نسقين فرعيين هما.. "النَّسَق الموضوعي" و"النَّسَق اللاَّموضوعي". أما النَّسَق الموضوعي فهو النسق الذي من خلاله عرضَ الوحي معارفَ عقلية وتجريبية حقيقية، وإن لم تكن مِماَّ توصلت إليه مدارك الإنسان بعد. إن هذا العرض الوحيوي قام إماَّ بسبب التساؤل من قبل الإنسان عن أشياء محددة كانت تحيِّره، وإماَّ بسبب التبرع المعلوماتي من قبل الوحي لأغراض متنوعة. كما أن العرض جاء موضوعيا متوافقا مع ما سوف تؤدي إليه التجارب أو مع ما سوف يتوصل إليه العقل، وغير غارق في الأسطورية، بسبب عدم اندراج الموضوع مَحل العرض تحت عنوانٍ من العناوين التي قد يثير عرضُها بهذه الصورة بلبلةً لدى المُتَلَقين، بسبب إمكان تعارض صورةِ العرضِ تلك مع مستويات الوعي الإنساني المتحققة لحظة نزول الوحي، والتي تكون مُفْعَمَة بالنَّفَسِ الأسطوري عادةً.

إن الموضوعات المعرفية محل هذا العرض هي بتعبير آخر تلك التي لم يقم الإنسان عادة بتغطيتها من خارج عقله وتجاربه بالأساطير أو بتداعياتها الطبقية على الصعبد الاجتماعي، أو هي تلك الموضوعات التي وإن غطتها لدى الإنسان نزعات معرفية ذات طبيعة أسطورية أو طبقية، فإنها لم تكن في حياته من العمق والخطورة، بحيث لم يكن مما يُخْشَى منه أن تتعارض خلخلتها أو زعزعتها مع الغرض العام والغاية المرجوة من تدخل الوحي في حياة الإنسان في الأساس. ولا يمكننا في هذا المقام أن نستدرك على الله ونناقشه فنحدد له ما يعتبر مناسبا التدخل فيه بالوحي من خلال نسق ماَّ مما لا يعتبر كذلك، فلن نكون أكثر منه إطلالاً على الوجود وعلى الحياة ولا حتى على ماضينا كيف كان، وماذا كان يتطلب من أشكال تدخلٍ وَحْيَوِيَّة من قِبَلِه. إن الله أوسع منا رؤية وأكثر منا علما وأدق منا قراءة للواقع الإنساني ودراية بالنفس الإنسانية وبالوعي ومتطلباته في كل لحظة من تاريخ البشر، وهو في كل ذلك أكثر تجردا وحيادا.

إن أي شخص يريد أن يفهم بمنتهى الموضوعية ما الذي كان يفعله الله بالضبط عندما كان يتدخل بوحيه عموما، فإن عليه تَخَيُّلَ نفسه ابن الزمن الذي تدخل الله فيه بالوحي ليعرف من ثم مدى تأثير الوحي في حل مشكلاته المعرفية وهو – أي الوحي – يتعامل معها، وليحرص على عدم الوقوع في مطب وَهْمِه أنه يفعل ذلك بينما هو يفكر بعقل ابن القرن الحادي والعشرين بعد الميلاد.

أَما النسق اللاَّموضوعي الذي قام الوحي من خلاله بتغطية مناطق الفراغ المعرفي، فهو في الواقع نسق غير عقلي وغير تجريبي. أي أن وعي الإنسان في مراحل متقدمة من ظهور هذا النسق الوحيوي في حياته سيكتشف أنه نسق غطى مساحة تساؤلاته بطريقة تتعارض مع مقررات العقل ومع مؤديات التجارب التي توصل إليها. وهذا النوع من الأنساق الوحيوية هو الذي يثير ذلك القدر من المعضلات المعرفية التي يمكن أن تُعْزَى إليها عبر التاريخ الفلسفي للإنسان كل العثرات التي وقع فيها أولئك الذين لم يتمكنوا من الخروج من المأزق وهم يحاولون التوفيق بين العقل والوحي وفهم دور كل منهما في صناعة الوعي الإنساني.

إن أنصار الوحي وإن كانوا يُجْهِدون أنفسَهم في البحث في نصوصهم ومنقولاتهم عما يثبتون به النَّسَق الموضوعي في التغطية الوحيوية للمعرفة، لما في ذلك من انتصارٍ لهم ولوحيويتهم، وهذا ما يُعرف لدي القرآنيين خاصةً بالإعجاز العلمي في القرآن، فإنهم تحت تأثير هذا النهج يلجأون إلى البحث عن تخريجات مَمجوجة للنصوص وللمنقولات التي تغطي المعرفة من خلال النسق اللاَّموضوعي، وذلك حفاظا منهم - حسب ظنهم - على تماسك وتوازن النص والمنقول في مواجهة أعدائه ومنكريه الذين يقفون مطولاً عند الأنساق اللاَّموضوعية فيه لإثبات أسطوريته، ومن ثم عدم صحته، وذلك بتعارضه – من وجهة نظرهم – مع حقائق العقل والعلم. وهؤلاء يقفون من ثم موقف المتشكك واللامبالي

من تلك المعارف التي تمت تغطيتها موضوعيا في زمن لم يكن مستوى المعرفة الإنسانية يشير إلى إمكان أن يعلم بها الإنسان.

إن النتيجة هي أن كل واحد من الطرفين إنما لجأ في نهاية الأمر إلى اللاَّعقلانية كي يحاول النجاة بلاعقلانية موقفه من الانهيار. فالوحيويون الذين تغمرهم السعادة عندما يرون في الوحي نصوصا موضوعية أكبر من طاقة الإنسان المعرفية لحظة حضوره – بما يعزز لديهم الاعتقاد بلابشريتها – تستغرقهم اللاَّعقلانية مُجددا وهم يحاولون إنقاذ الأنساق اللاَّموضوعية، ماداموا يجهلون حقيقة ما كان يحدث أثناء نزول الوحي. ومنكرو الوحي الذين تغمرهم النشوة وهم يرون في الوحي نصوصا غير موضوعية وأسطورية تخدم فلسفتهم في اعتباره لا إلهيا ولا سماويا، ومجرد هلوسات بشرية أفرزها الخوف والجهل وأفرزتها المصالح السائدة، يغرقون في بحور أشد إظلاما من اللاَّعقلانيًة من سابقيهم وهم يحاولون تفسير الأنساق الموضوعية غير مفهومةِ التوقيت بالنسبة لهم، بتصورات أكثر استهتارا بالعقول من أساطير الوحي بعقولهم، وذلك من خلال نسبة قوى وإمكانات خارقة إلى من يسمونهم واضعي النصوص، أي الأنبياء عند من يؤمنون بالنبوات.

والخلاصة أنه لا فرق بين من يحاول تفسير نصٍّ لا موضوعي من نصوص الوحي بمستويات القرن العشرين المعرفية، وبين ذلك الذي يحاول تفسير نص موضوعي من نصوصه بمستويات القرن الخامس بعد الميلاد المعرفية، إذا كان الأول يريد إثبات الوحي فيما يريد الثاني إنكاره، لأن كليهما سيلجآن إلى اللاعقلانية حتما. فلا مستوياتنا المعرفية بمعناها المباشر قادرة على فهم اللعبة المعرفية وراء ورود نص أسطوري من نصوص وحيٍ مثل القرآن أو على تفسيرها، ولا مستويات المعرفة قبل أكثر من ألف سنة قادرة على فهم وتفسير نصًوص تتحدث عن أصل الكون وعن أعماق البحار وعن مراحل تطور الجنين وعن طبقات الأرض بصورة تبدو غريبة في دقتها. إن المسألة كلها لا تُفهم إلاَّ في السياق المعرفي الذي يحدد للوحي دوره الحقيقي وكيفية أدائه لهذا الدور من ثم.

إن الوحي من خلال دوره ومهمته ليس مَعْنِياًّ بأن يكون متطابقا مع معطيات العقل والتجربة كما ستتحقق هذه المعطيات في عصور لاحقة على حضوره، فلا هذا هو دوره ولا هذه هي مهمته في الأساس. وما كان ليكون متعارضا معها دوما أيضا. إن الوحي مَعْنِيٌّ بالدرجة الأولى بأن يكون منسجما تمام الانسجام مع العقل والتجربة كما يكون عليه حالهما لحظة تدخله، أما حالهما فيما بعد تدخله، فإن الذي يحدد ما يجب أن تكون عليه المسافة المعرفية بينه وبينهما إنما هو دور الوحي، هذا الدور التكميلي الدافع والمنظم والضابط والمُرَمِّم للواقع بحكمة بالغة وبإيجابية اقتضتها المصلحة في ضوء علاقات وقوانين التطور.

إن وحيا من النوع الأول، المتطابق دوما مع الحقيقة العلمية والعقلية كما هي لحظة حضوره وكما ستكون عليه فيما بعد حضوره وإلى الأبد، ولو على حساب المستويات المعرفية للبشر وقت تدخله في حياتهم

لتوجيهها التوجيه السليم نحو الغاية الكلية من الخلق عبر الوسيلة النبوية، هو وحي لسنا في حاجة إليه، لأنه حري به أن يكون موجها لغير عالم البشر ومُرَبِّياً لغير بني الإنسان، وهو مع ذلك وحي لم تأت به السماء في يوم من الأيام على ما نعلمه من مسيرتها الطويلة، راجين أن نصحح في ذلك إن كنا مخطئين، ولكن بدون إعياء رؤوسنا بأبشع أنواع التأويلات الباعثة على الإحساس بالدوار المعرفي، لذلك فإننا لن نُعْيِي أنفسنا في الحديث عن هذا النوع من الوحي الذي لا يوجد إلا في أدمغة الواهمين.

أما وحي من النوع الثاني المتعارض دوما مع تلك الحقائق، فهو ليس وحيا إلهيا بل مجموعة من الأكاذيب لفقها كذابون أفاقون ونسبوها إلى الله زورا و بهتانا، ولن تنقذها من كونها كذلك كل محاولات التأويل والتوفيق المصطنعة التي يلجأ إليها المؤمنون بها، والتوراة الموجودة بين أيدينا حاليا هي أوضح دليل على هذا النوع من أنواع النصوص المكذوبة على الله والتي حاول أصحابها على مدار التاريخ تحريرها بمختلف الوسائل والحيل من كمٍّ الكذب الذي يُغَلِّفُها. إلى أن فجعنا عشرات المفسرين والمؤرخين المسلمين باعتمادها مرجعا للتفسير وللتأريخ.

أما القرآن فيمثل النوع الأول المتوازن الذي أثبت بمجموعة النصوص الموضوعية التي احتواها، أنه وحي انتبه إلى المستقبل، وبمجموعة النصوص الأسطورية التي لم يخلُ منها، أنه لم ينس حقيقة تعامله مع قوم كان من السهل على عقولهم تصديق أن الوثن قد يكون مسكونا بروح تقربهم إلى الله زلفى، أو أن مسحة يد رجل مبارك على وجه امرأة عاقر قد يجعلها تلد بعد أسبوعين فقط.

إن الوحي بطبيعته إذن يحتوي على هذا وعلى ذاك، على الحقيقة وعلى الأسطورة، على الصرامة وعلى التوفيقية، على المذهبية وعلى التاريخية. فالإنسان لا يمكنه أن يتربى أو أن يتعلم أو أن ينمو إلاَّ من خلال هذه المتناقضات وهي تعمل في جسده وفي نفسه وفي عقله حفرا ونحتا وتجميلا، زحفا به نحو الغاية المرجوة، ألا وهي الرشد والبلوغ والاستغناء عما سوى ذاته، بكل ما تزخر به هذه الذات من قوى وإمكانات مهولة وعظيمة، أولى بالله أن يكون الأكثر علما بها ووعيا بكيفية توظيف الوجود تدريجيا كي يستخرجها من أعماقه، لتؤدي دورها فيه حسبما أراده هو سبحانه منذ اللحظة التي خلق فيها هذا الكون.

من هنا إذن فإن التعامل مع أية نصوص منقولة ومنسوبة إلى الوحي، بعد أن تكون قد اجتازت امتحان الثبوت السندي، يجب أن يقوم عند ثبوت لا موضوعيتها، على ضوء ثلاثة أنساق عقلية تجريبية فرعية، ولكن من الدرجة الثانية، وهي النَّسَق الأسطوري والنَّسَق اللغوي والنَّسق التاريخي. فما هي دلالة معالجة نصوص الوحي غير الموضوعية على ضوء كل واحد من هذه الأنساق؟

إن الإنسان منذ بواكير وعيه الأولى الموغلة في القدم ولغاية بلوغه سن الرشد الوعيوي واستغنائه عما سوى عقله وتجاربه، هو شبيه تماما بالإنسان الفرد منذ لحظة ولادته ولغاية بلوغه سن الرشد الموجب لتحمله المسؤولية واستغنائه عن تدخل مربيه ومعلميه في حياته بناءً وتشكيلاً وتوجيهاً.

ليس من إنسان إلاَّ و يتذكر بكل الفخر والاعتزاز والمحبة والعرفان أحضان جدته الدافئة وهي تدثره كل ليلة بتلك القصص الخيالية عن الأبطال والبطلات الأسطوريين، حاثَّةً خياله البريء على السباحة في المجهول والغريب، وعلى بناء منظومات القيم والأخلاق الحميدة في داخله مع مرور الأيام والسنين. ومع أن كل واحد منا يدرك منذ بلوغه سن الرشد أن كل ما حدثته به جدته كان مجرد أساطير وقصص خيالية لا أساس لها في الواقع، إلا أن أيا منا لا يرى مع ذلك أن جدته كانت تكذب عليه أو تسيء إليه، أو أنها كانت تستغل براءته، دافعة به إلى براثن الجهل والتخلف ومعاداة الحقيقة. بل إننا جميعا نرى أن من مقومات توازننا الإنساني وتكاملنا البُنْيَوي جسدا ونفسا وعقلا، ذلك الأثر السحري العجيب لأساطير الجدة العزيزة. فتَرانا إذن ندرك – بوعينا المتحقق – أسطورية ما قالته الجدة، وننحني إجلالاً لذكراها، لأنها بأساطيرها تلك عبَّأتنا بالمعاني وبالقيم وبالحِكَم. إننا إذن ندرك أهمية أساطيرها في حياتنا. يكفينا أن نعترف أن الأدباء والرواة الذين يقيمون إنتاجهم ورسالتهم في الحياة على الخيال الذي تأسس لديهم من خلال الأساطير والأحداث غير الواقعية، هم من أكثر الناس عبقرية وتأثيرا في واقع الحياة.

كما يكفينا أن نذكر في هذا السياق أن كل أطفال العالم المسيحي الغربي، وهم يمثلون عندما يكبرون النموذج الأوضح لأكثر البشر اندماجا مع الحقائق العلمية ومع العلوم ومع فضاءات التطور، يبيتون ليلة الخامس والعشرين من ديسمبر من كل عام منتظرين هدايا "بابا نويل"، الشخصية الأسطورية المتربعة على عرش أساطير البشرية كلها. فلا نحن رأينا ذلك أثر عليهم سلبيا، ولا نحن رأيناهم هم أنفسهم عندما أصبحوا آباءا، حاولوا أن يحرروا أطفالهم من هذا الوهم، بل استمروا يدمجونهم فيه، لبث روح الحب والخلق الحسن والتسامح في نفوسهم، وهي الصفات التي تأتي شخصية "بابا نويل" عندما تأتي لتكريم الأطفال الذين يتصفون بها.

وأيضا فمن منا لم يوبِّخْه والده أو يهدده إن هو أتى بأعمال معينة مَشِينَة بأنه سوف يكسر أضلاعه أو يهدم البيت فوق رأسه، أو ربما إذا كان الوالد أكثر قسوة بأن يلقيه في النار أو بأن يحرمه من النوم؟ ومن منا يا ترى يجرؤ على الادعاء بأنه لم يأت في طفولته بأعمال مشينة كتلك؟ ومع ذلك فسقوف بيوتنا لم تهدم لا على رؤوسنا ولا على رؤوس غيرنا، وأضلاعنا لم تمس في يوم من الأيام، وربما أن الكثيرين منا لم يروا النار المتأججة إلاَّ في الأحلام التي كانوا يرونها عقب حكايات الجدات في ليالي الشتاء الباردة. وترانا الآن نقف احتراما لهذا الوالد الشديد لأنه بتهديداته تلك علمنا الكثير من الأمور والمفاهيم والقيم التي لولاها لكنا ربما رواد حانات وملاهٍ ليلية لا نصحو من السكر، أو مجرمين تطاردهم العدالة أو انطوائيين معزولين عن الناس.

وأيُّ عاق هذا الذي ينكر الجهد المضني الذي بذلته والدته وهي تعلمه بهدوء وتؤدة كيف يرتدي ثيابه، وكيف يأكل بدون أن يصدر أصواتا مزعجة تؤذي مسامع شركاء المائدة، وكيف يستخدم الحمام، وكيف

ينظف أدواته ونفسه، وكيف يرحب بالضيوف، وكيف يودعهم، وكيف يجامل الناس ويتودد إليهم، وكيف يعامل الأصدقاء والصديقات، وكيف يجلس، وكيف يقوم، وكيف يعتذر، وكيف.. وكيف.. وكيف.. رغم أن معظم ذلك كان يضايقنا ويزعجنا ويثير ضجرنا وتأففنا الدائمين، نظرا لعدم رغبتنا في الانضباط والالتزام بالتعليمات التي نراها تقيدنا وتحجر على حرياتنا وانطلاقنا. ومع ذلك فإننا لا نسجد إذا سجدنا لغير الله إلا لأمهاتنا اللواتي صنعننا بالفعل بالصورة التي تسعدنا الآن في حياتنا. ولولاهن لما أتقنا في حياتنا شيئا، ولكنا عالات ربما حتى على أنفسنا. ومع كل الضجر الذي كان ينتابنا من قيود الأمهات ومن توجيهاتهن التي لا تنتهي، هل هناك قيمة في حياة أيٍّ منا أسمى وأعظم وأجل مما تمثله له أُمُّه.

إذا كان الإنسان في تاريخه الطويل هو الطفل في تاريخ تَكَوُّنه ما بين الولادة والرشد، فإن الوحي في تاريخ هذا الإنسان هو، "الجدة والأب والأم"، في حياة ذلك الطفل وهو يزحف صوب الرشد والبلوغ. تمثل الجدة وحكاياها النَّسَق الأسطوري في التغطية الوحيوية للمعارف، ويمثل الأب وتهديداته النَّسَق اللغوي فيها، فيما تمثل الأم وصبرها الدؤوب على مشاكساتنا ومشاغباتنا التي لا تنتهي، النَّسَق التاريخي. فكيف ذلك؟

عندما لا يكون نص الوحي موضوعيا، أي عندما لا يكون متطابقا مع المقتضيات المعرفية للعقل وللتجربة التي توصَّل إليها الإنسان وإن يكن في زمن لاحق لزمن نزول الوحي، فهو نص يُبَرِزُ دلالته القابلة للفهم والتفسير من خلال اللغة أو الأسطورة أو التاريخ. يكون النص مُجَلِّياً لمعناه من خلال النَّسَق اللغوي إذا كانت لا موضوعيته تجد لها تفسيرا وقبولا في البُنَى اللغوية التي يستخدمها، بحيث تنحل اللاَّموضوعية في تلك البُنَى. فإذا كان العقل مثلا يؤكد على أن العقاب في الحياة الآخرة يمتنع أن يكون دائما ومتواصلا لأيٍّ من بني البشر. فإن ورود نصوص وحيوية تتحدث عن العقاب في تلك الحياة بصيغة.. ﴿وما هم بخارجين من النار﴾، أو بصيغة.. ﴿كلما نضجت جلودهم أبدلناهم جلودا غيرها﴾.. إلخ، يُظْهِرُ تعارضا مع الحقيقة العقلية، وبالتالي فإنها تغدو نصوصا لا موضوعية. ونحن إزاء لا موضوعيتها أمام خيارين، فإما أن نسقطها من حيث المبدأ باعتبارها لا تصح سندا إلى مصدرها وهو الله الموحِي بها، وإما أن نجد لها مخرجا في واحد من الأنساق الثلاثة المذكورة سابقا. ومن الواضح أن فهم هذه النصوص من خلال النَّسَق اللغوي أمر ممكن. إن الوحي هنا يمثل دور الأب. (أنظر كتابنا تجديد الإسلام).

نَصُّ الوحي من جهة أخرى يكون مُجَلِّياً لمعناه من خلال النَّسَق الأسطوري، إذا كانت لا موضوعيته تجد لها تفسيرا وقبولاً في البُنَى الأسطورية للوعي الإنساني، بحيث يمكن حل تلك اللاَّموضوعية في تلك البُنَى. فإذا كانت الحقائق العلمية التجريبية تؤكد على أن الإنسان الواعي هو نتاج عملية تطور طويلة ومديدة في المادة انتقلت بها عبر مليارات السنين من طور إلى آخر، إلى أن أوصلتها إلى هيئة وصورة الوعي، "المادة الواعية". فإن ورود نصوص وحيوية تتحدث عن أصل الإنسان باعتباره خُلِقَ فجأة بهيئته هذه

وبموجب قرار علوي بعيد عن حقائق التطور، وذلك في الجنة، مع توابع القصة المعروفة عن آدم وزوجه وإبليس، يثير تعارضا مع الحقائق العلمية والتجريبية. وبالتالي فإن تلك النصوص تغدو لا موضوعية. ونحن إزاء لا موضوعيتها أمام خيارين اثنين أيضا. فإما أن نُسقط تلك النصوص من حيث المبدأ من ناحية الثبوت السندي، وإما أن نجد لها مخرجا في واحد من الأنساق الثلاثة المذكورة فيما مضى. ومن الواضح أن هذه النصوص – التي أوردت قصة آدم وإبليس ونشأة الإنسان وموضوع التكليف والخطيئة ومعركة الخير والشر بين الإنسان والشيطان – قابلة لأن تُفْهَمَ في ضوء النَّسَق الأسطوري. خاصة وأن هذه الأسطورة – أسطورة الخطيئة والصراع بين شخصية الشيطان والإنسان - رافقت الإنسان منذ بواكير وعيه. وهو الأمر الذي يجعل الوحي معنيا لا بإقصائها معرفيا بل بتوظيفها عبر التاريخ لصالح غايته ولصالح الإنسان عموما. وهو قد فعل. إن الوحي هنا يقوم مقام الجدة وحكاياها. (التفاصيل حول هذا النسق في فصل النبوة).

وأيضا فإن النص يكون مُجَلِّياً لمعناه من خلال النَّسَق التاريخي إذا كانت لا موضوعيته تجد لها تفسيرا وقبولا في البُنَى التاريخية للوعي الإنساني، بحيث يمكن حل تلك اللاَّموضوعية في تلك البُنَى. فإذا كانت الحقائق العقلية تؤكد مثلا في حدودها المذهبية على أن العدالة في إطار العقوبات الدنيوية تتجه إلى رفض عقوبة الإعدام على الجرائم أياًّ كانت تلك الجرائم، أو على أن تلك العدالة في إطار النظام الاجتماعي تتجه نحو إلغاء الملكية الفردية من المجتمع أو رفض استرقاق الإنسان للإنسان أو إلى إشراك المحكوم في الحكم.. إلخ. فإن ورود نصوص في الوحي تنظم الحياة المجتمعية في الميادين المذكورة بصورة تختلف عن الإطار المذهبي العقلي للعدالة في الكثير أو في القليل، سيثير تعارضات بين العقل والوحي. وبالتالي فإن تلك النصوص تغدو لا موضوعية. ونحن إزاء لا موضوعيتها نجد أنفسنا مرة أخرى أمام خيارين اثنين لا ثالث لهما. فإما أن نُسْقِطَ تلك النصوص سندا ونعتبرها بالتالي غير صحيحة النسبة إلى مصدرها الموحِي بها وهو الله، وإما أَن نجد لها مخرجا في واحدٍ من الأنساق الثلاثة المذكورة سابقا.

ومن الواضح أن نصوص الأحكام المجتمعية في الوحي قابلة لأن تُفْهَم في ضوء النَّسَق التاريخي "التطوري"، الذي مفاده تنظيم المجتمع في كل مرحلة وزمان بالصورة الأكثر ما تكون قدرةً على الدفع باتجاه الصيغة العقلية الهدف، والأقل ما تكون هزاً وخلخلةً للبُنَى المجتمعية وهي تتطور وتنمو نحو تلك الصيغة. وهو ما يعني أنها أقدر ما تكون فاعلية في تحقيق الغاية من الوحي في الأساس. إن الوحي في مجال النسق التاريخي يمارس دور الأم وهي تصبر على عادات طفلها وعلى صعوبة استجابته لما تغرزه فيه من عادات جديدة، وعلى مشاكسته المستمرة وهي تسعى إلى الوصول به إلى عاداتٍ أسمى وأفضل، جعلتها نصب عينيها كهدف تصبو إليه وكغاية لا تحيد عنها، صبرا وتوجيها ومراقبة. (أنظر كتابنا تجديد الإسلام).

وإننا إذا كنا لا نحس تجاه أساطير جداتنا وتهديدات آبائنا وإصرار أمهاتنا الدؤوب على السمو بعاداتنا وبأخلاقنا، إلا بكل احترام وتبجيل وعرفان بالجميل، فليس أقل من أن نعترف بذلك إزاء تلك الأبوة العارمة والأمومة الدافقة والغرائبية الساحرة التي مارسها الوحي معنا وهو ينتقل بنا خطوة خطوة على سلم البلوغ والرشد.

من جهة أخرى فإن وصولنا إلى سن الرشد واقتناعنا من ثم بأن كلا من أمهاتنا وآبائنا وجداتنا قد أنهوا أدوارهم التأثيرية في حياتنا رغم لاعقلانية ولاعلمية الكثير من الأنساق المعرفية التي مارسوها معنا كي نصل إلى هذا السن الذي اكتشفنا فيه فجأة، هذه اللاعقلانية واللاعلمية.. نقول.. إن اقتناعنا هذا، لا يعني اقتناعاً بسَخَف مراحل ما قبل النضج أو بكذب ما كنا نُزَوَّدُ به خلالها من معارف. بل هو يعني إيمانا راسخا وعميقا بأن الذي حصل هو الذي كان يجب أن يحصل لأنه الأقدر من بين كل ما يمكننا تصوره من طرق وأساليب تعليمية وتربوية على خلق أناسٍ متوازنين عاقلين وفاعلين في حياتهم، سواء لأنفسهم أو للآخرين الذين يشاركونهم الواقع الذي يعيشون فيه.

وكما أن أساطير الجدات ألهبت خيالنا الذي كان يجب أن يُلْهَبَ، فكذلك النَّسَق الأسطوري في الوحي. وكما أن صرامة آبائنا علمتنا الالتزام والمسؤولية وأبعدتنا عن الانحراف والاستهتار، فكذلك النَّسَق اللغوي في الوحي. وكما أن صبر الأمهات أوصلنا من أكثر مراحلنا بدائية وغوغائية وفوضوية في السلوك والعادات، إلى أكثرها رقيا وسموا وتطورا، فكذلك النسق التاريخي في الوحي. إنها أنساقٌ كانت رغم لاموضوعيتها ضرورية بحكم طبيعة الإنسان وهو يتطور، لمرافقته كي تصنع منه إلها صغيرا استغنى حتى عن تدخل خالقه في حياته.. فكم يحبنا الله ونتنكر له.. وكم يصبر علينا ونشاكسه.. نعم لقد قالها الله العظيم ذات مرة.. "وما قدروا الله حق قدره". (لمزيد من التفاصيل بهذا الخصوص يُراجَع فصل النبوة).

خامسا.. التَّحْسين والتَّقْبيح العقليان

إن هذه المسألة تعد من إفرازات العلاقة المعرفية بين الوحي والعقل، وهي العلاقة التي تم الحديث عنها مُطَوَّلاً فيما مضى. إنها التعبير التاريخي الإسلامي عن علاقة التجاذب أو التنافر بين الأدوار المعرفية لكل من العقل والوحي. إنها تُجَلِّي مظهرا من مظاهر التناحر على القيادة المعرفية مُرَكَّزَةً في جانبها التشريعي باعتباره الجانب الأكثر حضورا في تاريخ الحضارة الإسلامية.

نستطيع القول منذ البدء بأن الفقهاء وعلماء الكلام وذوي الشأن قد انقسموا إزاء التحسين والتقبيح العقليين إلى فئتين، الأولى تعطي العقل القدرةَ على ذلك، وبالتالي فهي تجعل التشريع من اختصاصه

ابتداء، جاعلـــة منـــه المرجع الأول فيـه. والفئة الثانيــة لا تعطــي للعقــل هـــذه المقــدرة، وبالتالي فهي تجعل التشريع من اختصــاص الوحي أولا، ما يدفعنا إلى استعراض رأيي الفئتين بشيء من التفصيل.

• رأي من لا يؤمنون بقدرة العقل على ذلك

يرى هؤلاء ألاَّ حكم للعقل على حسن الأفعال وقبحها. وليس الحسن والقبح عائدين إلى أمور حقيقية حاصلة فعلا قبل ورود بيان المشرع (الله). بل إن ما حسَّنه الله فهو حسن، وما قبَّحه الله فهو قبيح، فلو عكس الله القضية فحسَّن ما قبَّحه وقبَّح ما حسَّنه لم يكن الأمر ممتنعا ولا مستحيلا، ولانْقَلَبَ الأمر، فصار ما كان قبيحا حسنا، وما كان حسنا قبيحا.. بل إن "الشهرستاني" أحد رواد هذا المذهب شطح وتطرف حين قال في "نهاية الإقدام في علم الكلام".. "إننا لو قدَّرنا إنسانا خُلِق تام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة، من غير أن يَتَخَلَّق بأخلاق قوم ولا تأدب بآداب الوالدين ولا تزيَّى بزي الشرع ولا تعلم من معلم، ثم عُرِضَ عليه أمران أحدهما أن الاثنين أكثر من الواحد والثاني أن الكذب قبيح. فلا شك أنه لا يتوقف في الأول، فيما يتوقف في الثاني". (عن كتاب النبوة للدكتور علي مبروك، ص ١٧٥). ولقد استدل أنصار هذا الرأي فيما استدلوا به بمسألة النسخ في الأحكام الشرعية من الوجوب إلى التحريم أو بالعكس. ولقد تزعم هذا الاتجاه من عُرفوا تاريخيا بالأشاعرة ومن دار في فلكهم.

• رأي من يؤمنون بقدرة العقل على ذلك

ويرى هؤلاء أن للأفعال قِيَماً ذاتية عند العقلاء، أي في العقل، بصرف النظر عن حكم الله فيها. فمنها ما هو حسن في ذاته، ومنها ما هو قبيح في ذاته، ومنها ما ليس له هذان الوصفان. والله سبحانه وتعالى لا يأمر إلاَّ بما هو حسن، ولا ينهى إلاَّ عمَّا هو قبيح. فالصدق في ذاته حسن ولحسنه أمر الله به، لا أنه أمر به فصار حسنا بسبب أمره. والكذب في ذاته قبيح ولذلك نهى الله عنه، لا أنه نهى عنه فصار قبيحا بسبب نهيه. ولقد تزعم هذا الاتجاه من عُرِفُوا تاريخيا بالمعتزلة ومن دار في فلكهم.

من جهتنا فإننا نعتقد أن من الخطأ قبول أحد الرأيين مطلقا بدون توضيح بعض المسائل المعرفية ذات العلاقة، مستفيدين في ذلك من مجموعة الحقائق التي توصلنا إليها في موضوع المعرفة. إن أية محاولة للبت في هذه المسألة، تقتضي منا بداية توضيح أوجه التحسين والتقبيح المختلفة الممكن ورودها على الأشياء، للتَّعَرُّف من ثم على ما يمكن أن يقدر عليه العقل وعلى ما لا يمكنه ذلك بخصوصه. فالحُسْنُ والقُبْحُ من حيث المبدأ لا يستخدمان بمعنى واحد، بل بعدة معانٍ نوجزها فيما يلي..

الأول.. يُطْلَق لفظا الحسنِ والقبحِ على الأشياء ويراد بهما الكمال والنقص. وهما بهذا المعنى يقعان وصفا للأفعال الاختيارية ولمتعلقات الأفعال. فيقال مثلا.. "العلم حسنٌ والجهل قبيحٌ"، وذلك من حيث كمال النفس بالعلم ونقصها بالجهل. كما يقال.. "الكرم والحلم والشجاعة" أمور حسنة، و"البخل والغضب والجبن"، أمور قبيحة، وذلك من حيث كمال النفس بالأوصاف الأولى ونقصها بالأوصاف الثانية. والحُسْن والقُبْح بهذا المعنى ليسا – على ما نعلم – محل نزاع بين الفريقين المختلفين المشار إليهما.

الثاني.. إن الحسنَ والقبحَ قد يُسْتَخدمان ويراد من استخدامهما الملاءمة للنفس أو المنافرة لها. وبهذا المعنى فإنهما يقعان أيضا أوصافا للأفعال ومتعلقاتها. فيقال مثلا.. "النوم على الشبع قبيح". كما يقال.. "نوم القيلولة حسن". وكل ذلك من باب ملاءمة أو عدم ملاءمة تلك الأفعال والمتعلقات للنفس. وفي هذا السياق قد يتجاوز الحُسْن والقُبْح بهذا المعنى إلى أكثر من ذلك، من حيث عدم وجوب الحسن أو القبح الطارئين الظاهرين، بل وجوبهما على ما تُتَوَقَع ملاءمته أو عدم ملاءمته للنفس، فيُحْكَم عليه عندئذ بالحسن والقبح على أساس ذلك، "كشرب الدواء المر مثلا"، فهو حسن رغم عدم ملاءمته الفورية والظاهرة والطارئة للنفس، إلاَّ أنه أكثر ملاءمة لها من حلاوة الدواء الحلو التي قد تكسبه ملاءمة طارئة بحكم عامل الحلاوة هذا. وفي تصورنا فإن الحُسْن والقُبْح بهذه المعاني ليسا أيضا موضع خلاف أو محل نزاع بين الفئتين.

الثالث.. يُطْلَق الحسن والقبح ويراد منهما المدح والذم. وبهذا المعنى فإنهما لا يقعان إلاَّ أوصافا للأفعال الاختيارية فقط. ومعنى ذلك أن الحَسَن هو ما استحق عليه فاعله المدح والثناء عند العقلاء كافة. وأن القبيح هو ما استحق عليه فاعله الذم والعقاب عندهم كافة. وبعبارة أخرى فإن الحَسَن هو ما ينبغي فعله عند العقلاء، وأن القبيح هو ما ينبغي تركه عندهم. وهذا هو على وجه التحديد موضوع النزاع بين الفئتين. فالذين اعتبروا أن الحُكْم بالتقبيح والتحسين داخلٌ في قدرات العقل، إنما قصدوا إلى قدرته عليهما بهذا المعنى المحدد. والذين رفضوا إعطاء العقل هذه القدرة، إنما رفضوا إعطاءَه إياها بهذا المعنى أيضا. من هنا فإننا سنعكف على تحليل هذا المعنى الأخير للحُسْنِ والقبح.. فهو بهذا المعنى ينقسم إلى الأقسام التالية..

– ما هو علَّةٌ للحسنِ والقبح. ويسمى الحسنُ والقبحُ فيه بالذاتيين مثل.. "العدل والظلم"، و"الجهل والعلم"، و"الصدق والكذب". فإن العدل بما هو عدل لا يكون إلا حسنا أبدا. أي أنه متى ما صدق عنوان العدل على أمر ما، فإنه لابد أن يُمْدَحَ عليه فاعله عند العقلاء ويُعَدُّ عندهم محسنا. وكذلك الظلم بما هو ظلم فإن فاعله مذموم عندهم ويُعَدُّ مُسيئا.

– ما هو مقتضى للحسن والقبح، ويسمى الحسن والقبح فيه بالعرضيين، مثل.. "تعظيم الصديق"، فإنه حين ارتباطه بظلم ثالث لا يكون حسنا.

– ما لا عِلِّيَّة له ولا اقتضاء فيه في ذاته للحسنِ والقبحِ أصلا. فقد يتصف بالحسن تارة إذا انطبق عليه عنوانٌ حسنٌ كالعدل، وقد يتصف بالقبح تارة أخرى إذا انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم. وقد لا ينطبق عليه عنوان أحدهما فلا يكون حسنا ولا قبيحا، كالضرب مثلا، فإنه حسن للتأديب وقبيح للتشفي ولا حسن ولا قبيح كضرب غير ذي الحياة كـ"الحجر مثلا".

وسوف نقوم فيما يلي بتحليلٍ دقيقٍ لمقولة التحسين والتقبيح العقليين لنحدد على ضوء ذلك التحليل دور العقل في عملية التشريع، لأن ذلك هو الثمرة المرجوة من معالجة هذا الموضوع في الأساس.

يقول البعض.. كيف يمكن أن تكون لدى العقل قدرة على التحسين والتقبيح في الأفعال الاختيارية بينما هو يحكم أحيانا بأحكام متباينة تحسينا وتقبيحا على الفعل نفسه؟ ويسترشد هذا البعض بمثال الضرب، فيقولون إن الضرب في العقل قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا وقد يكون لا حسنا ولا قبيحا، فهو حسن للتأديب وقبيح للإيذاء والتشفي، بينما هو لا حسن ولا قبيح إذا تعلق بغير ذي الحياة كضرب الحجر. وإذا كان للعقل هذا القدر من التضارب في أحد أحكامه على فعل واحد، فهل يصح أن يكون من ثم ممتلكا للقدرة على التحسين والتقبيح في الأفعال الاختيارية كلها بحيث يسبق النصَّ الموحى به في التشريع؟!

إن حُسْنَ الأشياء وقبحها يتخذ وجهين رئيسين – صورتين أو حالتين – أحدهما ذاتي والآخر عرضي. فالذاتي هو الذي يَقْدِر العقل على البت فيه، وهو ما يُفترض ألاَّ يقع فيه اختلاف بين العقلاء. وهو في الاتفاق عليه كالاتفاق على أية مفردة معرفية أولية يقينية، كالقول بأن الجزء أصغر من الكل الذي أُخِذَ منه. إذ لا فرق في عقولنا بين يقيننا بهذه المفردة المعرفية وبين يقيننا بأن العدل حسن وبأن الظلم قبيح. وأما التحسين والتقبيح العرضيين فإنهما يختلفان باختلاف الوجوه والاعتبارات التي يمكن أن يطالها عنوانُ فعلٍ ماًّ. إن اختلاف انطباق مفاهيم الحسن والقبح على هكذا فعل باختلاف تلك الوجوه والاعتبارات يؤدي بنا إلى التأكيد على أن حكم العقل بالحسن أو بالقبح على الفعل مجرداً من اعتباراته ووجوهه المختلفة، هو حكم لا وجود له على الإطلاق، ومن يتصور وجوده إنما يوقع نفسه في مغالطة كبيرة ترفضها الحيثيات الحقيقية للمعرفة.

فإذا كان العقل بموجب تركيبته التي ركبه الله عليها يُفَرِّقُ حين الحكم بالحسن والقبح، بين الحكم على الضرب للتأديب والحكم على الضرب للتشفي والإيذاء والحكم على ضرب غير ذي الحياة مثلا، من حيث أنه يحكم على كل واحد من هذه الأفعال بصفته فعلا مستقلا وقائما بذاته، وإن اشترك مع الفعلين الآخرين في عنوان واحد هو الضرب. نقول.. إذا كان هذا هو حال العقل، فلماذا نعتبر أن اختلاف أحكامه على تلك الأفعال المشتركة في عنوان واحد في جانب واحد من جوانب مكوناتها الجوهرية، دليل على تخبطه وعلى عدم قدرته من ثم على الحكم بالحسن والقبح على كل الأفعال الاختيارية مطلقا؟

هل من الضروري أن يكون حكم العقل على فعل الضرب هو إما بالحسن وإما بالقبح منفصلين عن

اعتبارات ووجوه الضرب الممكنة، حتى نعترف بقدرة العقل على التحسين والتقبيح؟ وهل من الضروري أن يكون حكم العقل على فعل المشي بالحسن أو بالقبح منفصلين عن اعتبارات ووجوه المشي الممكنة، بحيث إذا تَنَوَّعَت الأحكام بتنوع الوجوه، كاختلاف الحكم على المشي في معصية عن الحكم على المشي في إصلاح ذات البين، تأكد لنا القول بألاَّ إمكانية للعقل في الحكم على الأفعال الاختيارية بالحسن وبالقبح مطلقا؟

إن الكثير من الأفعال الاختيارية التي رُكِّبَ العقل على القدرة على الحكم عليها بالحسن أو بالقبح، يمكنها أن تتصف بتعدد الوجوه والاعتبارات. وبالتالي فإنه لا معنى لمحاولة استصدار حكم من العقل على الفعل مجردا عن اعتباراته ووجوهه تلك. فالحسن والقبح اللذين يستتبعان المدح والذم على التوالي، لا يمكنهما أن ينطبقا على مثل هكذا أفعال منفصلة عن وجوهها واعتباراتها الممكنة. من ناحية أخرى فإن الفعل الاختياري الذي تتعدد وجوهه واعتباراته لا يعود فعلا واحدا فقط، بل هو في كل وجه من وجوهه وفي كل اعتبار من اعتباراته الممكنة تلك، فعل مستقل وقائم بذاته ومتكامل الجوانب الموجبة للحكم العقلي عليه، رغم الشراكة الواضحة لكل الاعتبارات والوجوه في العنوان الواحد الذي هو في الأساس اصطلاحنا نحن. وبالتالي فإن اختلاف حكم العقل حال ارتباط الفعل المراد الحكم عليه باعتبارٍ آخرَ مختلفٍ، عن حكمه عليه عند ارتباطه بالاعتبار الأول، لا يعتبر مُسَوِّغاً موضوعيا ومنطقيا لرفض مقولة قدرة العقل على التحسين والتقبيح، بإرجاع ذلك الرفض إلى دعوى تعدد أحكام العقل على نفس الفعل الاختياري المشار إليه، لأننا في الواقع بصدد أكثر من فعل.

فالضرب للتأديب فعل مختلف تمام الاختلاف عن الضرب للتشفي والإيذاء، وبالتالي فإن حكمَ العقل على الفعل الأول بالحسن وعلى الفعل الثاني بالقبح، لا يعني أن العقل قد تخبط وحكم مرة على الضرب بالقبح ومرة أخرى بالحسن، لأن الحكمين المختلفين لم يقعا في الواقع على فعل واحد هو فعل الضرب. فالواقع يؤكد عدم وجود معنىً يستتبع المدح أو الذم لفعل اختياري عنوانه الضرب. إن الحكمين إذن قد وقعا على فعلين مختلفين هما "الضرب للتأديب" و"الضرب للتشفي"، تماما مثل وقوع معنى الحسن على فعل المشي في إصلاح ذات البين ومعنى القبح على فعل المشي في المعصية، بينما فعل المشي مجردا من اعتباريه المذكورين فإنه خال من أية معان تستتبع المدح أو الذم.

من الواضح إذن أن الفعلين مختلفان، وأن تصور تخبط العقل بإصداره أحكاما مختلفة عليهما هو تصور مرتكز الى عدم الدقة في الملاحظة. إن التخبط والتناقض الموجب لإسقاط أحقية العقل في استصدار أحكام التحسين والتقبيح يتحقق لو أن العقل حكم على فعل الضرب مرة بالحسن ومرة بالقبح. لكن الضرب بما هو ضرب لا حكم عليه في العقل خلافا للعدل مثلا. لقد كان من الممكن وصف العقل بالتخبط أيضا لو أنه حكم على الضرب للتشفي مرة بالحسن ومرة بالقبح، لأن الضرب للتشفي

فعل اختياري متكامل يستتبع المدح أو الذم، لكن ذلك لم يحدث، لأن حكم العقل على هذا الفعل باتٌّ وقاطع وهو القبح.

لقد مر معنا حين تحدثنا عن مصادر المعرفة وعن علاقاتها ببعضها البعض، أن للعقل حكمه على كل شيء في هذا الوجود، وأن أحكام العقل هي على نوعين. فإما الحكم بالإمكان وإما الحكم بالضرورة. وإذا حاولنا تطبيق هذه الحقيقة على الموضوع الذي نحن بصدده، فسنتوصل إلى نتيجة هامة. فالعقل لا يملك أحكاما بالتحسين أو بالتقبيح على كلِّ الأفعال الممكنة والمتصورة، كما لم يملك من قبل حكمه بالضرورة على كل المفردات الموضوعية في هذا الوجود. والعقل إذ يفتقر إلى مثل هذه القدرة فبحكم تركيبته التي قمنا فيما مضى بتقسيم أحكامه على أساسها إلى أحكام بالضرورة وإلى أحكام بالإمكان.

ونحن عندما نتحدث عن قدرة العقل على الحكم على بعض الأفعال - قلت أو كثرت – بالحسن أو بالقبح، إنما نكون بصدد الحديث عن الأفعال التي تندرج أحكام العقل عليها في خانة الضرورات، أي التي تعتبر مخالفتها – أي تلك الأحكام – خطأً ومجانبة للحقيقة، لا تختلف عن مجانبة الحقيقة في مخالفة الضرورات العقلية في قضايا أخرى غير الأفعال الاختيارية، كقضايا الرياضيات مثلا. وإنه نظرا لكون المسائل والقضايا ذات الصفة الضرورية في ذاتها وجوبا أو استحالة هي واضحة في العقل بصورتي الوضوح الممكنتين وهما البداهة والتركيب، فإن الأفعال الاختيارية ذات الصفة الضرورية حُسنا أو قُبحا هي أيضا واضحة في العقل بصورتي الوضوح الممكنتين وهما البداهة والتركيب، مادمنا نؤكد على أن هناك تشابها جوهريا بين شكل الضرورة العقلية في المفردات الوجودية وشكل الضرورة العقلية في الأفعال الاختيارية.

أما الأفعال التي تندرج في إطار مساحة الإمكان العقلي، أي في إطار حكم العقل عليها بإمكان وجهي الحسن والقبح فيها، فإن البَتَّ بهذا الحسن أو بذاك القبح فيها يخرج عن اختصاصات العقل. وهذه هي – في تصورنا – حدود الموضوعية كما يقتضيها العقل نفسه. فالعقل مثلا لا يستطيع أن يحكم على فعل شرب الخمر أو أكل لحم الخنزير، ولا على فعل العري أو فعل الختان أو الزواج من الأخت بأنها حسنة أو قبيحة لا ذاتيا ولا عرضيا. فاحتمال كون تلك الأفعال حسنة يساوي في حجمه احتمال كونها قبيحة من الناحية العقلية، فصار لزاما أن يتدخل مصدر معرفي آخر للبَتِّ فيها، على أن يكون مالكا لصلاحية ذلك بصورة يعترف بها العقل ذاته.

وكما هو الحال في قوانين الوجود الأساسية وقوانين الرياضيات الأساسية، حيث تترتب عليها نتائج تتصف في دلالاتها المعرفية باللزوم واليقين العقليين، على الرغم من عدم وضوحها – عقلا – بمستوى وضوح تلك القوانين الأساسية نفسها. فإن قوانين القيم الأساسية "الأحكام على الأفعال الاختيارية"، تترتب عليها بالضرورة نتائج تتصف في دلالاتها المعرفية باللزوم واليقين العقليين، على الرغم من عدم وضوحها هي أيضا بنفس مستوى وضوح الأحكام البديهية المباشرة على الأفعال الاختيارية في العقل.

وإذا كانت مؤديات ونتائج ومقتضيات قوانين الرياضيات الأساسية هي علم الرياضيات بأكمله. وإذا كانت مؤديات ومقتضيات قوانين الوجود الأساسية هي مجموعة من العلاقات والقوانين الفوقية الهامة التي تشكل في معظمها بنية تحَتِّيةً للعلوم الطبيعية وللتجارب العلمية، فإن مؤديات ونتائج الأحكام البديهية على الأفعال الاختيارية هي الصيغ المذهبية لمختلف النظم الاجتماعية. الأمر الذي يجعل الوحي غير معني معرفيا بطرح آليات للتنظيم المجتمعي المذهبي. ونقصد بالمذهب كل الصيغ النظرية للعدالة الإجتماعية. ومادام الواقع يكشف لنا عن مئات وربما عن آلاف النصوص الوحيوية التي تعرضت لمعالجة المجتمع وتنظيمه، فلابد من معرفة الدور الوظيفي لهذه النصوص وهو ما شرحناه بشكل وافٍ في كتابنا "تجديد الإسلام"، بعد أن اتضحت لنا بعض معالمه الأساسية عندما تحدثنا عن النسق التاريخي لفهم نصوص الوحي اللاَّموضوعية.

وقد يسأل سائل.. إذا كان العقل يستطيع أن يضع الصيغ المذهبية للعدالة، فلماذا لم يتوصل إليها الإنسان العاقل منذ زمن بعيد؟ أليس محتوى العقل البديهي واحد عند كل البشر؟ هنا يجب أن نشير إلى حقيقة أن الصيغ المذهبية التفصيلية هي نتاج معرفي تركيبي للأحكام البديهية المتعلقة بالأفعال الاختيارية "التحسين والتقبيح"، وبالتالي فإن صفة التركيبية فيها تجعلها تخضع في ظهورها إلى حيز الوعي الإنساني المباشر إلى مجموعة كبيرة من العوامل على رأسها عامل التطور بكل تداعياته، وهي في هذا المقام تشبه تماما حقائق علم الرياضيات التي رغم كونها جميعها عقلية "صرف" ويقينية مطلقة، إلاَّ أنها وبسبب ابنائها على مجموعة قليلة من القواعد الأساسية البديهية، فإنها لا تظهر جميعها إلى الوعي الإنساني دفعة واحدة، بل يُسْهِم التطور الوعيوي في التاريخ في إظهارها. وإذا كان علم الرياضيات يتصف بذلك، فليست هناك مشكلة في أن تتصف بنفس الصفة كافة المجموعات المعرفية التي تشبهه في طريقة تكوينها. لا بل إن تعلق المقتضيات التنظيمية المذهبية لأحكام الأفعال الاختيارية بواقع الإنسان الاجتماعي وارتباطها به، بكل ما يتدخل في تكوين هذا الواقع من عناصر وما يؤثر فيه من مؤثرات، يجعلها أكثر عُرْضَة للاَّوضوح وللتأخر في الظهور إلى حيز الوعي الإنساني المباشر.

سادسا.. مكانة التجربة في المعرفة

إن خلافاً حاداً دار ويدور حول أسبقية العقل على التجربة في المعرفة، يتبنى فيه أنصار المذهب التجريبي القول بأسبقية التجربة وبألاَّ وجود لمعارف خارج حدود الحس، الأمر الذي نرى معه من الضروري التعريج على مواقف هذا المذهب لنتعرف على مواطن الخطأ فيها، وإن كان فيما سبق وأن سقناه من أدلة وإثباتات على أَوَّلِيَّة العقل ما يفي بالغرض.

يستند المنادون بالمذهب التجريبي في جملة ما يستندون إليه وهم يحاولون إثبات أسبقية التجربة معرفيا على كل ما سواها، إلى كونهم يرون الإنسان حال تَجَرُّدِه من التجارب المختلفة غير قادر على التعرف على أية حقيقة مهما كانت. وأوضح دليل على ذلك عندهم هو حال الإنسان عندما يولد، فهو يولد خاليا من كل معرفة، ويرتبط وعيه وإدراكه وترتبط معرفته بالأشياء والظواهر وبِجُزْئِيَّات الواقع الموضوعي من حوله، ويرتبط كشفه للحقائق، ارتباطا طرديا بحياته العملية ذات الطابع الحسي، والتي هي تعبير آخر عن تَحَقُّقِ معنى التجربة في حياته. إلاَّ أن هذا المنطلق التبريري في سياق محاولة إثبات أسبقية التجربة معرفيا هو – في تصورنا – منطلق قاصر عن تحقيق الغرض منه. فالتجربة على ضوء مفهومها الحقيقي والواقعي أعجز بكثير من أن تُحَمَّلَ مسؤوليةً معرفيةً بهذه الخطورة والأصالة، وهذا ما سنحاول الكشف عنه فيما يلي:

أ – تحليل واقع التجربة

إن التجربة في صورتها المتقدمة، أي تلك التي يمارسها العالمُ في مختبره تتميز بما يلي..

أولا.. عدم قدرتها على استيعاب كافة جزئيات الطبيعة المماثلة لذلك الجزء الذي يكون العالم بصدد إخضاعه لها ودراسته على أساسها. وإن قصارى ما يمكنها أن تتناوله في نطاقها المخبري المحدود، هو مجرد جزئيات محدودة جدا مَهْمَا كثرت بالقياس إلى المحتوى الطبيعي العام من تلك الجزئيات، ومثيلاتها المتفقة معها في الحقيقة والجوهر.

ثانيا.. إن التجربة تقوم فقط بالكشف عن اشتراك تلك الجزئيات في ظاهرة معينة وفي ظروف وضمن شروط معينة، بصرف النظر عن شكل تلك الظاهرة المشتركة. ولا يتعدى دور التجربة بما هي تجربة تعبر عن امتداد موضوعي لأعضاء الحس البشري، إلى أكثر من عملية الكشف بهذه الطريقة.

ثالثا.. إن الذي يقوم على التجربة وعلى تفسيرها ومن ثم على فهمها وتسجيل نتائجها، واستنتاج القوانين من المشاهدات التي أدت إليها، هو رجل عاقل يعطيها بعقله هذا قيمتها الموضوعية، وليس مجنونا، لأن هذا الأخير يجعلها عقيمة عجماء، رغم سلامة حواسه كاملة، حيث لم تكن هذه السلامة لتسعفه إلى الاستفادة معرفيا مما نقلته إليه التجربة، ما يؤكد أن مرحلة ما بعد الإحساس ونقل المحسوسات وتسجيلها، أي ترجمة الإحساس إلى لغة معرفية ثم فهمه ثم صياغته، هي كلها أمور من اختصاص العقل وليست من اختصاص التجربة.

رابعا.. بعد التأكُّد من دقة التجربة وسلامة شروطها الموضوعية، وبعد التأكد من صحة الملاحظات والمشاهدات التي أدت إليها، يقوم ذلك الرجل العاقل – العالم – بإصدار قانونه بشأن المجاميع الوجودية المنسجمة في حقيقتها مع تلك التي درسها والمُتَّحِدَة معها في ظروف التجربة وشروطها، وذلك بأن يجعلها

جميعها خاضعة لنفس القانون الذي أوصلته إليه مشاهداته التجريبية. وإذا كانت هذه هي التجربة وهذه هي حدودها وإمكاناتها، فهل يمكن الحديث عنها بصورة تَنُمُّ عن قدرة خارقة ومطلقة على الكشف عن الحقيقة؟!

ب - التناقض الذاتي في مقولة أَسْبَقِية التجربة معرفيا

هل القاعدة التي يقررها التجريبيون والتي تنص على أن "التجربة هي المصدر الأول للمعرفة"، هي معرفة أولية في غير حاجة إلى برهان – أي تثبت عقلا – بقيامها بالذات، أم أنها شأنها شأن كل المعارف - كما يقولون – لا تثبت إلاَّ بالتجربة، أي بالبرهان غير العقلي؟ إن في الإجابة على هذا السؤال سقوط للقاعدة الأساسية التي يقوم عليها المذهب التجريبي. فالسؤال لا يحتمل إلاَّ إحدى إجابات ثلاث. فإماَّ أن المقولة السابقة مفردة معرفية أولية قائمة بالذات وتثبت من ثم بالعقل وبدلالته عليها، وإماَّ أنها تثبت بالتجربة، وإماَّ أنها تثبت بدليل آخر غير التجربة وغير العقل.

أما القول بالوقوف عند غير التجربة وعند غير العقل بصورة نهائية، فلا يقيم أمامنا أية مشكلة معرفية، حتى يتحدد هذا الغير، لنعود معه من البداية وبالطريقة نفسها. وأما القول بالوقوف عند العقل ففيه حسم للمشكلة وحل للخلاف نظرا لانطواء هذه الإجابة على الاعتراف بقيام العقل بذاته وأسبقيته على التجربة من حيث المبدأ، وبالتالي تسقط على الفور المقولة التجريبية ذاتها. وأما القول بالوقوف عند التجربة كدليل أول على التجربة، فلا يحسم المسألة ويبقيها معلقة. فالتجريبيون إنما هربوا إلى التجربة كمصدر أول للمعرفة تَجَنُّباً لمقولة القيام بالذات أو الوقوف عند قائم بالذات. فكيف يكون دليلهم على صحة مذهبهم بالقول بقيام التجربة بالذات؟ هذا إذا تجاوزنا بطبيعة الحال حقيقة أن القيام بالذات مسألة تخص العقل وأن الاعتراف بها إنما هو اعتراف بالعقل بالضرورة؟!

يتبين لنا إذن أن المقولة الأساسية للمذهب التجريبي مقولة ساقطة فلسفيا ومعرفيا، نظرا لاحتوائها على مبررات سقوطها، ونظرا لتضمنها تناقضات لا تصمد أمام التحليل المنطقي. ومع ذلك فإن هذا الأساس التجريبي يستمر في التَّكَسُّر أمام كافة التحليلات المنطقية المتصورة، والتي سنتابعها فيما يلي.

ج - المذهب التجريبي ومفهوم الاستحالة

إن المعرفة لو كانت محصورة في نطاق التجربة فقط ودون أن نملك منها ما هو غير ناتج عنها أساسا، لما جاز لنا عندئذ أن نحكم على ظاهرة ما بأنها مستحيلة، لأن التجربة لا يمكنها أن تكشف عن معنى الاستحالة في شيء ما أو في ظاهرة ما، مهما كانت وسائلها وأدواتها المخبرية دقيقة. إن قضية عدم وقوع التجربة على معنى الاستحالة في الأمور المستحيلة، راجع إلى جوهر وطبيعة التجربة بما هي كذلك. إن قصارى ما يمكن للتجربة أن تقع عليه وتكشف عنه، هو وجود أشياء وعدم وجود أشياء أخرى. وهذه

الأشياء غير الموجودة لا تُفَرِّقُ التجربة بما هي مجرد وسائل حسية عجماء في ذاتها، بين ما كان منها مستحيلَ الوجود وما كان منها مُمكنَ الوجود. فهي تكشف عن وجود شيء ما أو عن عدم وجود شيء آخر، مع عدم قدرتها على الجزم بعدم إمكان وجود ما لم تكشف عنه أو ما كشفت عن عدم وجوده. الحكم بالاستحالة إذن ليس من اختصاص التجربة، وهي لا تقع على الإطلاق على هذا المعنى في الأمور المستحيلة التي كشفت فقط عن عدم وجودها.

العديد من القضايا لم تكشف التجربة عن وجودها ورغم ذلك فليس بإمكانها الحكم باستحالتها وبعدم إمكان وجودها، حتى لو كنا نحن كعقلاء متفقين على هذه الاستحالة في تلك القضايا، ما يؤكد أن معنى الاستحالة هو مبدأ غير تجريبي بل عقلي صرف. إن السبب في أن هذه القضايا غير المكشوف عنها تجريبيا ليس بالضرورة أن تندرج في دائرة المستحيلات إلاَّ إذا حكم العقل بذلك، يرجع إلى أن إمكانَ الوجود لا يُسْلَب عن المسائل التي لم تكشف التجربة عنها في نطاقها الخاص والمحدود.

فكم يبدو واضحا وجَلياً الفرق بين دوران الأرض في عكس الاتجاه الذي تدور فيه حاليا أو وقوف إلكترون معين عن الحركة في مداره الخاص به من الذرة، أو انطفاء الشمس فجأة.. نقول.. كم يبدو الفرق واضحا بين هذا كله، وبين وجود وحدة إذا أضفناها إلى وحدة أخرى أصبح الناتج عشر وحدات من نفس النوع، أو وجود خط مستقيم يصل بين نقطتين في واقع هندسي إقليدي ويكون أكبر من أي خط منحن يصل بين نفس النقطتين في نفس الواقع، أو وجود شيء يحدث من غير سبب أو وجود جزء أكبر من الكل الذي اقتُطِعَ منه.

إن كافة القضايا التي أوردناها في المجموعتين السابقتين لم تتحقق بعد بمقتضى التجربة، بل إن التجربة تنفي وجود مثل هذه الأشياء في الواقع الموضوعي الخاضع لدائرة قدرتها الكشفية. هذا هو باختصار حكم التجربة على مجموعتي القضايا السابقتين. ولو كانت التجربة هي المصدر المعرفي الأول لتوقفنا عند هذا الحد من التعامل مع هاتين المجموعتين من القضايا ولما جاز لنا أن نفرق على أساسها وعلى أساس أسلوبها في الكشف المعرفي بينهما على الإطلاق. لكن قليلاً من الموضوعية والتعقل يُمَكِّنَانَا جميعا و بدون أدنى تكلف من أن نلمح الفارق بينهما.

فالطائفة الأولى لم تقع، لكن وقوعها ليس ممتنعا في العقل. فمن الممكن أن يتغير اتجاه دوران الأرض فجأة ومن غير سبب معروف وظاهر بالنسبة لنا. ومن الممكن أن يتوقف الإلكترون عن الدوران. وانطفاء الشمس الآن وبدون مقدمات تدفع إلى توقع ذلك ليس بالأمر العصي على التَّخَيُّل. أما الطائفة الثانية فليس عدم وجودها هو الملاحظ فقط، بل هي ممتنعة الحدوث أساسا ولا يمكنها أن تقع مطلقا وتحت أي ظرف.

فالخط المستقيم هو أقصر بعد بين نقطتين في الواقع الإقليدي سواء انطفأت الشمس أو عاش الإنسان بلا قلب أو تضخم الإلكترون ليصبح بحجم الكرة الأرضية، أو لم يحدث كل ذلك أو حدث غيره من الأمور الغريبة. إن هذا الحكم بالامتناع الواضح في الطائفة الثانية من الحقائق، لا يمكن تفسيره في ضوء التجربة بل في ضوء مقررات العقل. ولولا هذه المقررات السابقة على التجربة والمستقلة عنها استقلالاً تاما، لامتنع الامتناع ولاختلط الحابل بالنابل، ولما أمكن الجزم بصحة أية حقيقة في هذا الوجود. (لمزيد من التفاصيل يراجع كتاب فلسفتنا لمؤلفه محمد باقر الصدر، الفصول المتعلقة بنظرية المعرفة من الطبعة العاشرة).

د - المذهب التجريبي ومبدأ العلِّيَّة

إن التجربة تعجز أيضا عن إثبات مبدأ العِلِّيَّة كمفردة معرفية أساسية. وإن قصارى ما يمكنها الكشف عنه هو التعاقب أو التزامن بين الظواهر والحوادث. فبالتجربة نرى أن المعادن تتمدد بالحرارة، وبها نشاهد أن الماء يغلي عند الدرجة (١٠٠).. إلخ. فالتجربة إذن ترينا الحوادث المتعاقبة أو المتزامنة وتكشف لنا عنها، ولكن لا يمكنها أن تكشف لنا عن الرباط الضروري الكامن بين الأسباب ونتائجها، والذي نسميه مبدأ العِلِّيَّة.

وبتعبير أدق فإن التجربة تقع على الذوات المتعاقبة أو المتزامنة، لتكشف لنا عن ذات العِلَّة وعن ذات المعلول، وليس عن مبدأ العِلِّيَّة الكائن بين تلك العِلَّة وذلك المعلول. وهو المبدأ الذي لا يثبت إلاَّ عقلا. (لمزيد من التفاصيل يراجع كتاب فلسفتنا لمؤلفه محمد باقر الصدر، الفصول المتعلقة بنظرية المعرفة من الطبعة العاشرة).

فالتجربة تقع على غليان الماء عند وصوله في سلم الحرارة الدرجة مائة في ظروف معينة. وهي تقع على احتراق الخشب لحظة إلقائه في النار، وعلى اختناق الكائن البشري حال إلقائه في الماء. وهي أيضا كثيرا ما تقع على ظواهر متزامنة أو متعاقبة عديدة ومتنوعة في هذا الوجود، مثل أن يحدث تَصَادُفُ خروجِ رجلٍ من بيته لحظة سقوط حجر قرب باب هذا البيت، أو قيام شخص ما بالعطاس لحظة مرور سيارة مسرعة جدا من جانبه. ولا فرق لدى الوسائل المخبرية المُعَبِّرَة عن التجربة بين كل هذه الظواهر المتزامنة أو المتعاقبة.

فالتجربة لا تفرق بين تزامن خروج الرجل من بيته وسقوط الحجر قرب بابه، وتزامن غليان الماء مع الدرجة مائة، من حيث التزامن. فكل أنواع التزامن هي عند التجربة تزامنات، وتزامنات فقط. ومع ذلك فقد توصلنا نحن معشر البشر إلى الاقتناع بأن هناك علاقة عِلِّيَّة تربط بين ظاهرتي الحرارة

والغليان المتزامنتين، وبألاَّ علاقة من هذا النوع تربط بين حدث خروج الرجل من بيته وحدث سقوط الحجر قرب بابه المتزامنين أيضا، حتى لو تكررت هذه الظاهرة أمامنا آلاف المرات. وتَرانا نبحث لها عن عِلَّة خارج نطاق علاقة التزامن أو التعاقب المشاهدة.

وإذا كانت التجربة عاجزة عن معرفة الفرق بين الظواهر المتزامنة المرتبطة برباط العِلِّيَّة وتلك التي لم ترتبط بهذا الرباط، فإنها أيضا وداخل مجموعة الظواهر التي يعلِّل بعضها بعضا تقف عاجزة بما هي تجربة فقط عن تحديد أي الظاهرتين هي العلة وأيهما هي المعلول، فهي قد وقعت على الظاهرتين معا وفي نفس الوقت. ووقوعها هذا لا ينطوي على أي معنى من معاني تحديد العِلَّة والمعلول من بين الظاهرتين اللَّتين تم الوقوع تجريبيا على تزامنهما أو تعاقبهما. ومع ذلك فنحن معشر البشر نعرف من بين الظواهر المرتبطة برباط العِلِّيَّة، أي الظاهرتين هي العلة وأيهما هي المعلول رغم عدم وقوع التجربة على ذلك.

فالتجربة وقعت على وصول الحرارة درجة مائة وعلى الغليان في الوقت ذاته، فكيف تمت معرفة أن الحرارة هي العِلَّة وأن الغليان هو المعلول؟ والتجربة وقعت على حركة اليد وحركة القلم في اللحظة ذاتها، فكيف تمت معرفة أن حركة اليد عِلَّة وأن حركة القلم معلول؟ إن العقل وحده هو الذي استطاع أن يدرك أن الظاهرةَ العِلَّةَ من تلك الظواهر هي التي ترتبط بالإرادة في حال حركة اليد والقلم، والتي ترتبط بأسبقية وجود مصدر الحرارة موضوعيا في حال غليان الماء.

إن كل هذه الملاحظات تكشف لنا بما لا يدع مجالا للشك عن أن مبدأ العِلِّيَّة مبدأ عقلي صرف نظرا لعدم وقوع التجربة عليه، بل نظرا لعدم إمكان وقوعها عليه في الأصل، وذلك من حيث قيام العِلِّيَّة في الوجود أولا، ومن حيث التفريق بين الظواهر المتزامنة أو المتعاقبة المرتبطة فيما بينها برباط العلية وتلك التي لا ترتبط بهذا الرباط ثانيا، ومن حيث تحديد العلة وتحديد المعلول رغم تزامنهما أو تعاقبهما في الظواهر المرتبطة برباط العلية ثالثا.

إن الأخذ بمضمون المذهب التجريبي الذي لا يُصَدِّق إلاَّ بما أثبتته التجارب، سيقودنا حتما إلى عدم التصديق بمبدأ العِلِّيَّة نظرا لعدم كشف التجربة عنه. وإذا انهار مبدأ العلية تنهار كافة العلوم الطبيعية، ليس من حيث عدم إمكان صدقها كما هو الحال في إمكان التناقض المترتب على انهيار الاستحالة. بل تنهار من حيث عدم إمكان معرفتها أساسا، لأن العلوم الطبيعية قائمة في الأصل على مبدأ العِلِّيَّة قياما وجوديا، فبه تثبت وبدونه لا يثبت منها شيء على الإطلاق. فيكفي المذهب التجريبي سقوطا هذه النتيجة المذهلة التي يؤدي إليها حتما. فهو يُسْقِط العلم من حيث يريد إثبات تَفَرُّدِه بتغطية الوجود معرفيا.

هـ - تفنيد تجريبية القواعد الرياضية

إن هناك بعض المغالطات التي يسوقها التجريبيون ويحاولون من خلالها تفنيد أسبقية العقل المعرفية على كل ما سواه، وذلك بتأكيدهم على أن الحقائق الرياضية ذاتها، وهي الحقائق المتصفة باليقين

المطلق والتي تمثل دُرَّة تاج المعرفة العقلية، لا تثبت إلاَّ بالتجارب. ولقد حاول بعضهم إثبات ذلك من خلال مناقشته للمقولة العقلية التي تنص على أن الخط المستقيم هو أقصر بعد بين نقطتين في واقع هندسي إقليدي، معتبرا أن هذه المقولة التي تُعَدُّ إحدى القواعد الأساسية غير المبرهن عليها بسبب قيامها بالذات في العقل، حقيقة يمكن إثباتها تجريبيا، ولسنا مضطرين لقبول قيامها العقلي بالذات. فهل نجح هذا البعض في هذا الزَّعم؟

نؤكد بداية على أن عاقلين لا يختلفان على صحة القاعدة السابقة، ومع ذلك فلا دليل عليها من التجربة. فهل يَحُلُّ المشكلة معرفيا أن نقوم مثلاً بقياس طول خط مستقيم يصل بين نقطتين، وبقياس طول خط منحن – أيِّ خط منحن على اعتبار كثرتها – يصل بين نفس النقطتين، لنكتشف القاعدة بعد أن نشاهد الفارق بين الطولين؟ هل لو تحقق ذلك مثلا تكون المقولة إياها صحيحة على أُسُسٍ تجريبية؟ بكل تأكيد لا يتحقق ذلك. والقيام بالعملية المذكورة ليس هو الذي يعطي للقاعدة الرياضية التي نتحدث عنها صحَّتَهاَ ويقينيتها لدى كل من يفهم التجربة وكيفية دلالتها على المفردات المعرفية. هذا إذا سلمنا ابتداء بأنها قاعدة تجريبية الثبوت.

إن أعداد الخطوط التي تصل بين نقطتين غير محدودة وغير منتهية، واحدٌ منها فقط هو خط مستقيم، أما الخطوط المتبقية واللاَّمحدودة العدد فهي عبارة عن خطوط منحنية (حتى هذه الفكرة تُعْتَبَر بديهية لا يمكن إثباتها بالتجربة). وهذه الخطوط المنحنية لا يوجد من بينها أي خط يساوي في طوله أي خط آخر على أحد جانبي الخط المستقيم (وهذه أيضا فكرة بديهية يستحيل إثباتها بأية تجربة من أيِّ نوع). وبالتالي فلكي تثبت هذه القاعدة بالتجربة فلابد من أن نقوم بعدد لا متناهٍ من التجارب، وذلك بعدد الخطوط الممكن رسمها للوصل بين هاتين النقطتين على أحد جانبي الخط المستقيم، على أن نقوم في كل تجربة منها بقياس الفرق بين طول الخط المستقيم والخط المنحني الآخر المقارن به، ليكون استقراؤنا من ثم لقِصَرِ الخط المستقيم عن كافة هذا العدد اللاَّمتناهي من الخطوط المنحنية هو المنطلق لإثبات هذه القاعدة تجريبيا. وإننا إذا لم نقم بذلك فلا يحق لنا القول بأن هذه الحقيقة الرياضية تثبت استناداً إلى التجربة.. هذا هو باختصار ما تقتضيه التجربة.

فنحن قبل أن نقول مثلا بأن المعادن تتمدد بالحرارة، قمنا باستقراء التمدد بالحرارة في كل أنواع المعادن. ولولا هذا الاستقراء لما جاز لنا التعميم، ولكانت قاعدتنا قابلة للطعن فيها بموجب منطق التجربة نفسه. وبما أن عدد المعادن محدود خلافاً لعدد الخطوط المنحنية في مثالنا السابق، فإن التجربة كانت أداة موضوعية طَيِّعَة للكشف عن قانون تمدد المعادن بالحرارة، في حين لم ولن تجد التجربة لها سياقا موضوعيا للكشف عن قاعدة الخط المستقيم.

ولا يصح مطلقا الرد على كلامنا بالقول بأنه كان يكفي من التجربة أن تكتشف وجود الفارق في الطول بين الخط المستقيم الواصل بين نقطتين وبين خط منحن واحد – أيِّ خط – واصل بين نفس النقطتين، لنقوم بالتعميم بعد ذلك انطلاقا من قانوني الانسجام والحتمية المنبثقين عن مبدأ العِلِّيَّة، واللَّذَيْن يقضيان بالاشتراك في العلاقة بين كافة المجاميع المتشابهة في الجوهر.. نقول.. إنه لا يصح مطلقا الرد بذلك، لأنه ليس تطبيقا أمينا لمبدأي الانسجام والحتمية اللَّذَيْن على أساسهما تُعَمَّم القوانين في ضوء نتائج التجارب العلمية.

والسبب في ذلك هو أن الخطوط المنحنية المذكورة ليست متشابهة في الجوهر، ولا تشترك سوى في أنها خطوط منحنية، وذلك لمجرد أننا اصطلحنا عليها بذلك. إن الفرق بين أي خط منحن منها وبين باقي الخطوط هو في جوهره كالفرق بين معدن الحديد ومعدن النحاس. فهل كان من المقبول بمقتضى التجربة التي كشفت لنا عن أن الحديد يتمدد بالحرارة، أن نعمم بالقول بأن النحاس يتمدد بها لمجرد أن العنصرين اشتركا في صفة معدن التي هي مصطلح أطلقناه نحن عليهما وعلى غيرهما من العناصر التي تشترك معهما في صفات محددة لاحظناها نحن؟ بكل تأكيد ليس هذا بالأمر المقبول منطقيا. لا بل ما هكذا ثبت لدينا قانون "تمدد المعادن بالحرارة". بل باستقراء التمدد في كل العناصر التي أطلقنا عليها صفة معدن. فمؤديات قانون العلِّيَّة لا تنطبق هنا، كما أنها لا تنطبق لنفس الأسباب والاعتبارات في مسألة الخطوط المنحنية. فكل خطٍّ منحنٍ واصل بين نقطتين هو شيء وكيان مختلف عن الخطوط الأخرى الواصلة بين نفس النقطتين اللتين يصل هو بينهما.

إن ملاحظتنا بالتجربة لتمدد الحديد بالحرارة تجعلنا بمقتضى قانوني الانسجام والحتمية المشار إليهما نُعَمِّم بالقول بأن عنصر الحديد وهو العنصر المشابه تماما للعنصر الذي أجرينا عليه التجربة، إذا انطبقت عليه الشروط نفسها للعنصر الخاضع لتجربتنا، يتمدد بالحرارة حيثما كان من هذا الوجود. هذا هو شكل التعميم المتاح ومداه المسموح به على ضوء نتائج تجربة معينة. ومن الواضح أن هذا التعميم يختلف جذريا عن تعميم من النوع التالي.. "بما أن معدن الحديد يتمدد بالحرارة، إذن فإن كافة المعادن تتمدد بالحرارة".

وهذا يعني قطعا أن التعميم التالي.. "بما أن الخط المستقيم (س) هو أقصر من الخط المنحني (ص) الواصل بين نفس النقطتين، فإن الخط المستقيم (س) هو أقصر من كافة الخطوط المنحنية الواصلة بين نفس النقطتين"، هو تعميم خاطئ. كما أنه يعني أن التعميمَ التالي.. "بما أن الخط المستقيم (س) هو أقصر من الخط المنحني (ص) الواصل بين نفس النقطتين، فإن الخط المستقيم (س) هو أيضا أقصر ودوما من أي خط منحنٍ يشبه (ص) حيثما كان هذا الخط"، تعميمٌ صحيح.

ولكن هذا التعميم للأسف شيء آخر مختلف عن القاعدة مدار الخلاف، لأنها – أي هذه القاعدة – تضع لنا الخط المستقيم في موضع المقابلة والمقارنة مع العدد اللامتناهي من الخطوط المنحنية

الواصلة بين نفس طرفي هذا الخط المستقيم، ولا تضعه في موضع المقارنة مع الخطوط المنحنية المشابهة لخط منحن لصيق به، والموجودة في أمكنة وأزمنة أخرى. وهكذا فإن التعميم بالقاعدة إياها على ضوء قوانين التعميم المعتمدة في التجارب العلمية ذاتها لا تُسْعِفنا في استخلاص قاعدة الخط المستقيم لأنها باختصار شديد لا تنطبق هنا ولا تصح، وهو الأمر الذي يثبت لنا أن هذه القاعدة لا يمكنها - شأنها شأن كل القواعد الرياضية والعقلية عموما - أن تثبت استنادا إلى التجربة.

وأخيرا فإن القانون الذي ينص على أن الماء يغلي عند درجة مائة ضمن ظروف معينة، ارتكز إلى تعميم مبدأي الانسجام والحتمية المشار إليهما بعد اكتشاف ظاهرة الغليان في كمية محدودة من الماء. ولكن ألا يجدر بنا أن نلاحظ أن الماء رغم كونه سائلا كالزيت والنفط وغيرهما من السوائل، لم نعمم غليانه عند الدرجة مائة على باقي السوائل؟ أليس ذلك لأننا لم نستقرئ ظاهرة الغليان عند تلك الدرجة إلاَّ فيه هو دون باقي السوائل، خلافا لظاهرة التمدد بالحرارة التي تمكنا من استقرائها في كافة المعادن والتي بناء عليها قلنا.. "إن المعادن تتمدد بالحرارة"، بينما لم نقل.. "إن السوائل تغلي عند الدرجة مائة"؟ أليس هذا إذن دليلا واضحا آخر على أن استخدام مبدأ الانسجام للتعميم على الخطوط المستقيمة والمنحنية هو استخدام غير علمي على الإطلاق؟

سابعاً.. الخلل في تصور العقل الذي تتم معارضته

وبعد فلا يسعنا ختم الحديث عن العقل إلاَّ بمحاولة تنقيته من الشوائب التي لحقت به جراء أغبرة التجريبيين حينا وأتربة الوحيويين حينا آخر. وكأننا أمام صورته المُلَوَّثَة بالشوائب تلك، بإزاء قوم افترضوا له فهما خاصا بهم هم، من وحي آلامهم أو آمالهم وربما من وحي عقدهم وأمراضهم أو حتى مصالحهم وامتيازاتهم، ثم راحوا يحاربونه في ضوء هذا الفهم الخاص غير مبالين بحقيقته النقية الناصعة البعيدة عن كل تصوراتهم وأوهامهم، والتي لم يعارضوا عندما عارضوا في واقع الأمر أياًّ من معطياتها الحقيقية لاستحالة ذلك.

إن معاداة العقل هي عبارة عن ملهاة عبثية تُحَطِّم من حملوا لواءها قبل غيرهم. ولعل الفارابي قد تنبه إلى هذا الشيء الغريب الذي يعاديه علماء الكلام عندما يَدَّعون معاداتهم للعقل ومعارضتهم له. تنبه إلى أنه شيء آخر غير العقل، وأن كلمة (العقل) التي يستخدمونها ليست أكثر من كلمة تطلق على الأفكار التي يؤمن بها عامة الناس. فهو يقول.. ".. أماَّ العقل الذي ما فتئ المتكلمون يتحدثون عنه، فعندما يقولون عن شيء هذا يفرضه العقل أو ينكره أو يقبله أو لا يقبله، فإنهم يعنون بذلك شيئا يقبله كل الناس عندما يبدأون في التفكير. فهم يطلقون كلمة العقل على الأفكار التي يؤمن بها عامة الناس. وعلى رغم

أن المتكلمين يقولون إن العقل الذي يتحدثون عنه فيما بينهم هو العقل الذي تحدث عنه أرسطو، فإنك إن تفحصت المقولات التي يبدأون منها، فإنك ستجد أنها كلها دون استثناء مستمدة من آراء العامة. ولذا فإنهم يعلنون أمرا ويستخدمون آخر.." . (من كتاب فجر العلم الحديث، توبي هف، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد ٢٦٠ ، ص ١٣٠).

وهذا قول صحيح للغاية. إذ كيف يمكن اعتباره متحدثا عن العقل أو ناقدا له من يرده بعبارة منسوبة إلى أحد الصحابة الكرام يقول فيها.. "لو كان الدين بالرأي لكان المسح على الخفين باطنه أولى من أعلاه"؟ أو من يرده بدعوى تعارضه مع حادثة الإسراء والمعراج؟ إن من يفعل ذلك في واقع الأمر يخلط خلطا كبيرا بين العقل والتجربة، ولا يفرق بينهما ولا يعرف الحدود الفاصلة بين دوريهما المعرفيين، وكل ما ليس نَصًّا مقدسا فهو عنده عقل. بينما لا يوجد في العقل ما يمنع من صعود إنسان إلى أقاصي الكون وعودته إلى الأرض في بضع ليلة. وليس فيه ما يمنع من أن يكون المسح على الخفين بديلا لغسل القدمين في الوضوء، أي أن الطهارة المتحققة في الحالتين – المسح من أعلى ومن أسفل – هي عند العقل سواء، ولا يوجد لديه أيُّ حكم بخصوص أيهما أكثر تحقيقا لها، هل هو المسح من أعلى الخف أو من أسفله، بل هل المسح من حيث المبدأ أم الوضوء بالماء.

إن مشكلة نصوص من هذا النوع ليست مع العقل، بل هي مع العلم، أي مع التجربة، المصدر الثاني للمعرفة. والتجربة والعقل شيئان مختلفان اختلافا جوهريا، وتَعَارُضُ النَّصِّ مع أحدهما ليس بالضرورة تعارضا مع الآخر، فالتعارض مع العقل هو تعارض مع العقل، والتعارض مع التجربة هو تعارض مع التجربة فقط. فرحلة الإسراء والمعراج تعصى على الفهم بمقاييس التجربة المتاحة للبشر آنذاك، أو ربما حتى في وقتنا الحاضر. لكنها لا تعصى على تصور العقل وإدراكه لقدرة الله اللاَمتناهية. والمسح على الخفين يعصى على الفهم التجريبي الحِسِّي المعهود إذا فُهِمَ هذا المسح على أنه نوع من النظافة الشبيهة تماما بالنظافة الناتجة عن غسل القدمين كاملين بالماء بدون ارتداء الخفين. لكنه لا يثير مشكلة لدى العقل الذي لا فرق فيه بين المسح على الخفين وأية طريقة أخرى لتحقيق النظافة.

وإذا كان الوحيويون امتهنوا العقل بأن حاربوه وهم يجهلون حقيقته، فإن التجريبيين من جهتهم قد امتهنوه بأن نحروه على مذبح الأَنَانِيَّة المفرطة التي تعني استفادتهم منه كي يؤصلوا لفلسفتهم ويؤسسوا لها، ثم التنكر له والتخلي عنه وضرب عرض الحائط به. فعندما نسمع من يقول عن العقل أنه لا يعمل إلاَّ في إطار شروط مستمدة من خارجه، "أما حين يكون خاصا منفكا من هذه الشروط فإنه لن يُوَلِّدَ حينئذ فلسفة بل لغوا غير مشروع.. وهكذا لا يقوم العقل أبدا في فراغ بل يعمل دائما في إطار مشروط موضوعيا وتاريخيا، ولذلك فإن الحديث عن أولوية العقل يعد حديثا زائفا لأن هذه الأولوية لا توجد أبدا حتى في أشد صور الفلسفة تجريدا وصورية" . (د.على مبروك. كتاب النبوة. ص ١٠٨).

نقول.. عندما نسمع من يقول ذلك عن العقل، فإننا نندهش من هذا التنكر لطبيعة المعرفة، ومن هذا العقوق لدور العقل فيها. فكيف تتكون المعرفة وكيف تتكون مفرداتها إذن، إذا لم تكن هناك نقطة بداية تنطلق منها، لتتعامل مع الشروط التاريخية والموضوعية – الخارجية – بعد ذلك؟ وما معنى أن يتم تعريف العلم باعتباره البحث عن عناصر الثبات والوحدة وسط كل مظاهر التغير والتحول، وإنكار دور العقل في أن تكون له ثوابته وسط هذا التغير والتحول؟ إن المعرفة هي الكشف عن الثابت في الوجود حتى وإن كان ثابتا يؤسس للتغير والتحول ويفسره. وبالتالي فلا معنى على الإطلاق لرفض ثوابت العقل التي ينطلق منها الإنسان لتكوين معارفه ولتنميتها.

لو قُدِّرَ لنا أن نكون بمستوانا المعرفي الحالي مرافقين لبواكير الوعي الإنساني منذ أقدم العصور، هل كنا سنتنكر للعقل حتى وهو يمارس الوعي في أكثر صوره بدائية وفجاجة؟ إن حواس الإنسان هي ذاتها حواس الحيوان من حيث الوظيفة والآلية. والحيوان يمارس حياته الغريزية في ضوء ما تلتقطه حواسه، فلماذا لم تُسْعِفْ الحيوانَ حواسُّهُ كي يُنْشِئَ معرفة وفكرا وحضارة، بينما أسعفت الإنسان حواسه في ذلك؟ ما الذي جعل الإنسان يختلف عن الحيوان الذي يشبهه في حواسه إلى حد كبير، لو لم يكن الإنسان قد قفز بإنسانيته إلى مستوى راقٍ من الوعي يتفوق على الحس ويتمكن من توظيف مُلْتَقَطاتِ هذا الحس بخلاف الحيوان؟

إننا في واقع الأمر نندهش أشد الاندهاش ونحن نحاول أن نتعرف على أيِّ نوع من الفائدة يمكن لهؤلاء أن يجنوها وهم يعلنون لا أولوية العقل – مع أنهم مضطرون لاستخدام معارفه الأولية التي تنكروا لها – فكل الحقائق التي توصلوا إليها بتجاربهم الصحيحة، هي حقائق علمية لا يتنكر لها العقل، فعلام الوقوع في هذا الضرب الثقيل من ضروب التناقض والاضطرار إلى ادعاء رفض العقل كأداة معرفية أولى، واللجوء إلى استخدامه من تحت الطاولة مرة أخرى؟

إن الوعي الناتج عن العقل وعن مفرداته المعرفية الأولية هو الذي جعل لحواس الإنسان ولما يُلْتَقَطُ عبرها معنىً ودلالة. إنه – أي العقل – أَطَّرَهاَ وأَسَّسَ لها البيئة التي تُنْتِج من خلالها علما ومعرفة وتُكَوِّن حضارة. إن الحواس ليست أكثر من قنوات تمر عبرها الطبيعة إلى أعماق الكائن الحاس. فلو كان هذا الكائن الحاس غير واع (حيوان)، لما وَظَّفَ تلك الطبيعة التي عَبَرَتْ إلى أعماقه، لتكوين معرفة، بينما هي وُظِّفَتْ عندما أصبح الحيوان إنسانا، أي عندما أصبح واعيا ومدركا ومتعقلا للأمور. وبالتالي فإن أسبقية العقل وأولويته التي نعنيها، إنما تأتي من هنا وعلى هذا الأساس. إن قفزة التطور التي حصلت مُحَوِّلَةً المادة الحية الحاسة إلى مادة حية حاسة واعية هي التي تقتضي حتما أسبقية الوعي والإدراك وبالتالي أسبقية العقل بصفته أداة هذا الوعي وهذا الإدراك، على كل ما سواه من مصادر المعرفة وقنواتها.

إن ما فعله التجريبيون لا يختلف في جوهره عما فعله الوحيويون قبلهم عندما رفضوا العقل لأسباب غير موضوعية. فالوحيويون ظنوا أن العقل هو التجربة التي تتعارض مع بعض معطيات الوحي الراسخة لديهم، فأصَّلوا لرفضه كي يحموا تلك المعطيات مما ظنوه عقلا. والتجريبيون ظنوا أن العقل هو الوحي الذي يتعارض مع معطيات التجربة لديهم، أو هو المبرر الشرعي لهذا الوحي على الأقل، فأصَّلوا لعدم أولويته لحماية نتائج تجاربهم مما ظنوه وحيا أو مبررا للوحي بالشكل الذي لا يريدونه. والعقل من الاثنين بَراَء. فلا هو تجربة الوحيويين المبغوضة، ولا هو وحي التجريبيين المكروه. إن المعركة الحقيقية إذن هي بين الوحيويين والتجريبيين، أي بين الوحي والتجربة، وما العقل سوى ضحية الاثنين في هذه المعركة.

ليس أدل على ما نقوله هنا من أن الكثيرين من أنصار الوحي عندما يردون على العقل إنما يردون عليه ويناقشونه فيما يفترض أن تُناقَش فيه التجربة لا العقل. كما أن بعض التجريبيين عندما يفعلون ذلك فهم إنما يناقشونه فيما يفترض أن يناقش فيه الوحي لا العقل. ولعله لهذه الأسباب لم تُحسم الخلافات بين الطرفين، لأن الطرفين في الأساس إنما قتلا أو حاولا أن يقتلا صمام الأمان الوحيد الذي كان كفيلا بإطفاء كل الخلافات وتحويلها إلى رماد.

إن الإنسان الواعي حتى وهو يعي الأمور في ماضيه ببدائية، إنما كان يعيها بعقله لا بحواسه. فعلى الرغم من أن الإنسان الذي عاش قبل مليون سنة لم يكن يعبر عن قاعدة الخط المستقيم بلغة واضحة ومجردة مفادها أن الخط المستقيم في واقع هندسي إقليدي هو أقصر بعد بين نقطتين، لأن مثل هذا التعبير رهن بتطور لغته ومستويات التجريد الذهني لديه، إلا أنه مع ذلك كان يتصرف في حياته على أساس وعيه بها دونما حاجة إلى التعبير المجرد إياه. فهو إن تعرض لخطر يتطلب منه الهروب والفرار نحو كهفه الواقع قبالته على بعد عدة مئات من الأمتار، لم يكن يلجأ إلاَّ إلى الطريق المستقيم الموصل إلى مأواه إذا كان يريد الوصول في أقصى سرعة ممكنة. وهو إذا كان وجد قطعة حجر مسننة على شكل سلاح، فإنه يتصرف على الفور كمن يبحث عن إنسان آخر قريب منه قد يشكل خطرا عليه أو على حياته دون أن يعبر عن ذلك بالعبارة المجردة، "إن لكل حادث سببا"، لأن هذا التعبير يتطلب تطورا في لغته وفي مستويات التجريد الذهني لديه.

إن افتراض أية علاقة دياليكتيكية بين المعرفة العقلية وبين المعرفة التجريبية لا يمكنه أن يلغي أسبقية المعرفة العقلية على أية معرفة أخرى. إن من يستطيع أن يتصور المعنى الحقيقي للمعرفة العقلية الأولية، والمعنى الحقيقي للمعرفة التجريبية أو الحسية، سيتمكن على الفور من التحرر من عقدة "لا ثابت في العقل قبل أن يثبته الحس". كما أن من يستطيع تصور تلك العلاقة الجدلية بين العقل والتجربة في طريقة الكشف عن الواقع الموضوعي على النحو الذي هي عليه، سيتمكن حتما من التحرر من عقدة "تاريخية المعرفة العقلية" بالشكل الموهوم الذي ناقشناه في هذا الفصل. فالمعارف – كل المعارف

– ومن حيث هي معارف فقط، تعكس لنا صورة عن الواقع الموضوعي يُفْتَرَض أنها مطابقة له كي تكون بمثابة حقائق. والواقع الموضوعي من حيث هو واقع موضوعي فهو موجود باستقلال تام عن وعينا سواء وعيناه أو لم نعه. فالوجود موجود بكل حقائقه وجزئياته حتى والإنسان غير موجود وكامن في أعماق المادة الحيوانية وقبلها النباتية وقبلهما غير الحاسة وغير الحية.

وبالتالي فالإنسان بموجب حدود القدرة التي يتيحها له وعيه لا يخترع حقائق بل يكتشفها ويؤلف فيما بينها، للوصول إلى مستويات متقدمة منها أو للاستفادة منها في حياته. والعقل والتجربة هما مجرد أداتين تعملان على كشف هذه الحقائق كلٌّ بطريقتها. وهذه الحقائق ثابتة لا تتغير في الغالب. وهي مبثوثة في كل أرجاء هذا الوجود، وبالتالي فلا يمكن للاَّثبات أن يخرج في مدلوله الحقيقي عن إطار التغير في مستويات الوعي لمواكبة الواقع في علاقاته الأزلية التي تحكمه والتي نكتشفها بالتدريج كلما ارتقينا في مستويات وعينا. إن حقيقة أن العالم كان موجودا قبل وعينا به، وأننا في سباحتنا في تاريخه السرمدي إنما نحاول أن نعرف كيف كان قبل أن نوجد، إن حقيقةً كهذه تصفع كل دعاة اللاَّثبات إذا كانوا يعنون به أن العالم ليس فيه ثوابت. إن علم الفلك الذي يتحدث عن حقائق وقوانين بأعمارٍ فلكية إنما يصرخ في وجوهنا ليقول لنا بملء صوته أن التغير في الوعي هو تغير في قدراته وبالتالي في حجم محتوياته ليتمكن من أن يكون بِسَعَةِ كم الحقائق المذهلة التي تتدفق إليه كل يوم عاكسةً صورَ هذا العالم ماضيا وحاضرا وربما مستقبلا.

إن العقل إن صح التعبير، هو الشاشة التي طُبِعَت عليها مجموعة من الحقائق المُنْطَلَق، والتجربة هي القنوات التي تمر عبرها الطبيعة ويمر عبرها الوجود ليصل إلى تلك الشاشة ويلامس تلك الحقائق – المنطلق – المطبوعة عليها لإنتاج معرفة جديدة. وكأننا في النهاية أمام جهاز كمبيوتر خُزِّنَتْ فيه (في ذاكرته) مجموعة من المعطيات الأولية ليعالج من خلالها كافة المدخلات التي تأتيه من خارجه. إن أياًّ من هذه المُدْخَلات لن نستطيع الاستفادة منها أو أن نشكل منها معرفة جديدة تعود علينا بالنفع إلاَّ بعد معالجتها بمخزون الكمبيوتر المخفي في أعماق قرصه الصلب.

الكمبيوتر بدوره قد يخبرنا أحيانا عبر رسائل وإشارات خاصة يبعث بها، أن هناك مشكلات يعاني منها في معالجته لهذه المدخلات، وذلك إما بالتأكيد على أنها – أي المعالجة – غير مقدور عليها بحكم أنه غير معدٍّ مسبقا للتعامل معها، وإما بالتأكيد على أنها دخلت مُشَوَّهَةً وناقصة يفترض استكمالها حتى تُتاح له فرصة معالجتها المعالجة الفاعلة والمفيدة. الكمبيوتر هو العقل ومخزونه الذي يعالج المدخلات على أساسه هو المعارف العقلية، أما تلك المدخلات فهي صور الواقع الموضوعي التي تلتقطها الحواس (التجربة) وتلقي بها إلى أعماق العقل كي يحولها من صور جامدة إلى حقائق ومعانٍ مفيدة وذات دلالة وَعْيَوِيَّة. فالتجربة في نهاية المطاف – أي الحس بمعنى من المعاني – كائن أعجم عقيم الفائدة المعرفية ما لم يحركها ويُفَعِّلها العقل، ليحولها بذلك التحريك والتفعيل إلى كائن ولاَّد بالمعارف.

يكفينا أن نتخيل شخصين أحدهما سليم الحواس لكنه فاقدٌ لَمَلَكَةِ الإدراك، والآخر عاقل مالك لتلك الملكة لكنه فاقد لحواسه، إن سلامة أدوات الحس عند الأول لم تساعده على تكوين أي نوع من المعرفة غير الغرائزية أو الحيوانية. كما لم يَحُلْ فقدان الثاني لحواسه كاملة من أن يفكر ويُكَوِّن حصيلة من المعارف وإن تكن محدودة جدا، وهي على وجه التحديد تلك الحصيلة المنطلق الموجودة في الأغوار البعيدة لكل العقلاء سواء كانت واضحة أو غير واضحة. إنها ذات الحصيلة التي جعلت هيلين كيلر الصماء العمياء البكماء بالولادة إحدى أكبر شخصيات الأدب في تاريخ الإنسانية. هذه هي إذن طبيعة العلاقة بين التجربة والعقل. إنها علاقة مميزة فريدة وعظيمة جدلية الطابع، احتوائية المضمون، صيغَتْ على هذا النحو من قِبَلِ خالق العقل والتجربة لتحقيق غاية عظيمة يأبى الإنسان إلاَّ أن يقف بأهوائه ونزواته حجر عثرة في طريقها.

ثامناً.. مفهوم الاستدلال الإسلامي

إن الاستدلال الإسلامي – وهو مصطلح ومفهوم نحب أن نُكَرِّسَه في خطابنا المعرفي الإسلامي – ليس هو كما تعودنا أن نسمع، الاستدلال الذي يستند إلى نصوص الوحي كمرجعية أساسية، بحيث أن أي استدلال لا يستند إلى هذه النصوص يوصف بأنه استدلال غير إسلامي. بل هو الاستدلال الذي يستند إلى أي وعاء من أوعية المعرفة منفردة أو مجتمعة، وذلك حسب ما يتطلبه الموضوع المراد الاستدلال عليه إسلاميا. مخطئ كل الخطأ من يظن أن الإسلام هو مرادف للوحي، وبالتالي مخطئ من يظن أن الوحي هو المرجعية الأولى أو ربما الوحيدة لمعرفة حيثيات الإسلام ومواقفه.

إن الإسلام هو في المحصلة النهائية للتفكير الوجيه والموضوعي – وهذا أيضا مصطلح ومفهوم نحب أن نُكَرِّسَه في خطابنا المعرفي الإسلامي – المنهج الأمثل لتوظيف المجموعة المتنامية من المعارف لصالح الإنسان. الوحي بناء على ذلك ليس سوى وعاء واحد – هو الوعاء النَّصِّي – الذي يزودنا بمجموعة محددة وثابتة الكَمِّ ومتناقصة الدور والفاعلية والتأثير من المعارف. وإذن، فالاستدلال الإسلامي هو كل استدلال يستخدم بصورة مثلى كل ما في حوزته من معارف ومن جملتها تلك الواردة إلينا عبر الوحي، من أجل الوصول إلى درجة التَّثَبُّت من قضية ما والقطع فيها.

إن هذا الأمر يجعل استدلالاً عقليا صرفا استدلالاً إسلاميا إذا كان الموضوع محل الاستدلال عليه يتطلب الدليل العقلي الصرف، في حين لا يكون استدلال من الوحي استدلالاً إسلاميا إذا تم هذا الاستدلال على موضوع يتطلب أكثر من الدليل الوحيوي، أو إذا تم هذا الاستدلال بصورة غير الصورة المسموح بها لاستخدام الدليل الوحيوي. وبعبارة أخرى فإن أية قضية كي يُسْتَدل عليها إسلاميا، يجب أن تُؤْخَذَ بعين

الاعتبار في سياق الاستدلال عليها كافة المعارف المرتبطة بها، عقلية كانت أو تجريبية أو وحيوية، وإن الاقتصار على مجموعة من المعارف دون الأخرى من تلك التي تكون ضرورية لاستكمال الاستدلال، ينفي عن هذا الاستدلال إسلاميته، لأنه سيفتقر بالضرورة إلى الأمثلية.

في كل قضية تتطلب استدلالاً، يكون استدلالنا إسلاميا إذا وفقط إذا التزمنا بالمرجع المعرفي المطلوب للاستدلال. بينما تنتفي عن استدلالنا صفة الإسلامية إذا خلطنا المرجعيات ولم نلتزم بالمتطلبات، كأن نستدل مثلا بالتجربة على ما يفترض الاستدلال عليه – في مرحلة معينة – بالوحي، أو كأن نستدل بالعقل على ما يفترض الاستدلال عليه بالتجربة أو بالوحي، أو كأن نقتصر على الاستدلال بالوحي وبالتجربة على ما يتطلب استدلالاً عقليا تجريبيا وحيويا. في هذه الحالات من الخلط الاستدلالي لا يكون الاستدلال إسلاميا، فيختل ميزان المعرفة الإسلامية ويحدث الزلل وتضطرب الحقيقة وقد تغيب.

من حيث المبدأ لا توجد قضية تتطلب استدلالاً مركبا من معطيات التجربة والعقل معا، أو من معطيات الوحي والعقل معا، أو من معطيات الوحي والتجربة معا. إن كافة القضايا المُثَارَة عندما تتطلب استدلالاً فإنها تتطلب بحسب طبيعتها وموضوعها واحدا من أنواع الاستدلال التالية: "الاستدلال الوحيوي الصرف"، أو "الاستدلال التجريبي الصرف"، أو "الاستدلال العقلي الصرف"، أو "الاستدلال العقلي التجريبي الوحيوي".. فعلى أية موضوعات معرفية يقع كل واحد من تلك الأنواع الاستدلالية؟

أ – حالات الاستدلال الوحيوي الصرف

وتتطلبها معرفة الصِّيَغ المرحلية لتنظيم المجتمع والعلاقات بين أفراده، أو لتنظيم العلاقات بين الأفراد وأنفسهم، أو بينهم وبين ربهم، أو بينهم وبين أي وجود آخر تتطلب العلاقة معه شكلا من أشكال التنظيم. والتي مثلت الصيغة التي وردت في القرآن والسنة أخر صورة من صورها.

ب – حالات الاستدلال التجريبي الصرف

وتتطلبها قضايا الحركة بشقَّيْها الطبيعي والاجتماعي، وهي مجموعة علوم الطبيعة وعلوم المجتمع، ومجالها واسع جدا، وهي أكبر مُمَوِّن للمعرفة بالمفردات المعرفية باستمرار، ولا يمكن تَصَوُّر أنها يمكن أن تنضب في يوم من الأيام.

ج – حالات الاستدلال العقلي الصرف

وتتطلبها أهم القضايا في هذا الوجود على الإطلاق وهي محصورة في الآتي..
- أساسيات المعرفة ومعرفة العقل "الروح".

- معرفة الله ذاتا وصفة ومقتضى صفة، وفعلا ومقتضى فعل، ومعرفة المادة الفلسفية.
- معرفة فلسفة الحياة والموت والبعث والجزاء الأخروي.
- معرفة فلسفة الحركة في سياقيها الطبيعي والاجتماعي.
- معرفة القيم وما ينبثق عن ذلك من صيغٍ مذهبية للعدل.
- علم الرياضيات.

د - حالات الاستدلال العقلي التجريبي الوحيوي

وتتطلبها قضايا تنظيم الحياة الإجتماعية بمختلف أشكالها ومن مختلف جوانبها في كل مرحلة من مراحل التاريخ الإنساني التي تلي اختتام النبوات، أي التي تلي آخر صيغة من الصيغ المؤقتة التي هي الصيغة الواردة في القرآن والسنة. ووجه التلازم بين العقل والتجربة والوحي في هذه المسألة، أن العقل يكون قد وضع الصيغة المذهبية الهدف للعدل الإجتماعي، وأن الوحي وضع أول صيغة تنظيمية للدفع باتجاه الصيغة الهدف، وأن التجربة هي التي تتولى في كل مرحلة الكشفَ عن متطلبات الواقع الإجتماعي واحتياجاته بين صيغتي العقل الهدف والوحي المنطلق، دفعا باتجاه الوصول إلى الصيغة العقلية الهدف وحرصا على عدم التراجع عن الصيغة الوحيوية المنطلق. هذا وتعتبر حالات الاستدلال العقلي التجريبي الوحيوي ثرية وحيوية لارتباطها المستمر بمتطلبات حياة الإنسان الإجتماعية الزاخرة بالحركة والتطور دوما.

والخلاصة أن كل استدلال في أية مسألة من المسائل المذكورة سابقا إذا تحقق بالإستناد إلى الأوعية المحددة له، هو في النهاية استدلال إسلامي يوصل إلى حقائق يتبناها الإسلام، وتعتبر جزءا لا يتجزأ من منهجه ومن علومه سواء على صعيد المعتقد أو السلوك الفردي أو الجماعي أو على صعيد الحركة الطبيعية والإجتماعية.

تاسعا.. الخريطة المعرفية

تنقسم أحكام العقل إلى قسمين:

أ - الحكم بالضرورة

وينقسم هذا النوع من الأحكام إلى نوعين بحسب العين المحكوم عليها..

١ – إذا كان المحكوم عليه فعلا اختياريا، فالضرورة في الحكم عليه تعني تحسين أو تقبيح ذلك الفعل. وهذا النوع من الأحكام الضرورية هو أيضا على مستويين بحسب الطبيعة التكوينية للحكم..

• المستوى البديهي، وذلك حين تكون المفردة المحكوم بها واضحة وضوحا لا برهانيا، وهي تمثل عندئذ أصلا برهانيا في مجال الأفعال الاختيارية. ومن أهم وأوضح الأمثلة على الأحكام التي من هذا النوع "العدل حسن".

• المستوى التركيبي، وذلك حين تكون المفردة المحكوم بها غير واضحة في ذاتها وضوحا لا برهانيا، بل هي في حاجة إلى برهان لا ينطلق إلاَّ من مفردات المستوى البديهي فقط. وهذا المستوى من الأحكام هو الذي يكشف عن الصيغ المذهبية للنظم كافة، وعلى رأسها النظم الاجتماعية، وذلك بالانطلاق من قيمة العدل أساس كل النُّظم.

٢ – إذا كان المحكوم عليه يمثل واقعا موضوعيا، فالضرورة في هذه الحالة تعني الحكم بوجوب أو باستحالة ذلك المحكوم عليه. وهذا الحكم على مستويين بحسب طبيعة الحكم هما..

• المستوى البديهي، وذلك حين تكون المفردة المحكوم بها واضحة وضوحا لا برهانيا، فتمثل عندئذ أصلا برهانيا. وهذا النوع من الأحكام على نوعين حسب المجال الذي يغطيه..

– نوع يمثل قوانين الوجود الأساسية، مثل قانوني العِلِّيَّة وعدم التناقض..

– نوع يمثل قوانين الرياضيات الأساسية القائمة بدون برهان مثل قاعدة الخط المستقيم..

• المستوى التركيبي، وذلك حين تكون المفردة المحكوم بها غير واضحة في ذاتها وضوحا لا برهانيا، بل هي في حاجة إلى برهان لا ينطلق إلاَّ من مفردات المستوى البديهي وهو أيضا على نوعين..

– نوع يمثل مقتضيات ومؤديات القوانين الأساسية للوجود مثل قانوني الانسجام والحتمية المنبثقين عن مبدأ العلية، أو قوانين الزمان والمكان المطلقين..

– نوع يمثل علم الرياضيات كاملا..

ب – الحكم بالإمكان

وينقسم إلى نوعين بحسب العين المحكوم عليها هما..

١ – فقد يكون المحكوم عليه بالإمكان فعلا اختياريا، مثل ماذا نأكل وماذا نلبس، وماذا لا نأكل وماذا لا نلبس، ومن نتزوج ومن لا نتزوج. وتتولى التجربة الكشف عن ذلك فيما بعد ختم النبوات التي كانت تقوم بهذا الدور من خلال الوحي.

٢ – وقد يكون المحكوم عليه بالإمكان واقعا موضوعيا، وهو بدوره على نوعين بحسب طبيعة هذا الواقع الموضوعي..

• فهو قد يكون واقعاً موضوعياً مشاهداً، ويكون حاضرا وليس ماضيا ولا مستقبلا، وهو بدوره على نوعين بحسب المتعلق الذي يتعلق به..

- فقد يكون متعلقا بالطبيعة، وتتولى التجربة الكشف عنه ومعرفته.

- وقد يكون متعلقا بالمجتمع، وتتولى التجربة أيضا الكشف عنه ومعرفته.

• وهو قد يكون واقعا موضوعيا مُغَيَّباً، وهو على ثلاثة أنواع حسب طبيعة التغييب..

- فقد يكون ماضيا ويسمى غيبا زمانيا (تاريخ) وتتولى التجربة الكشف عنه، وقد يكون للوحي دور في ذلك أحيانا على أن يُفْهَم في ضوء الأنساق المعرفية المقررة له.

- وقد يكون مستقبلا ويسمى غيبا زمانيا (تنبؤ)، وتتولى التجربة الكشف عنه أيضا، وقد يكون للوحي دور في ذلك أحيانا على أن يُفْهَم في ضوء الأنساق المعرفية المقررة له.

- وقد يكون حاضرا ويسمى غيبا مكانيا، وتتولى التجربة الكشف عنه ومعرفته، وقد كان للوحي في عهد النبوات دور في ذلك.

الفصل الثاني

اللّه

أولا.. الزمان والمكان.. المادة.. اللّه..

أ – الزمان النسبي والزمان المطلق.

ب – المكان النسبي والمكان المطلق.

ج – العلاقة بين الزمان والمكان.

د – التفسير العلمي والتفسير الفلسفي للمادة.

هـ – العلاقة بين المطلق (اللّه) والمادة (الخلق)

- تشخيص معضلة الصراع اللاهوتي المادي
- المادية الدياليكتيكية وقانون (وحدة الأضداد)
- اللّه والفلسفة ضحايا الصراع بين اللاهوتيين والماديين

و – المطلق وحقائق الرياضيات

ثانيا.. صفة اللّه الوحيدة.. الألوهية

أ – علاقة الصفات بالموصوفات

ب – الإرادة الإلهية كمقتضى لصفة اللّه (المطلق)

ج – طبائع الإرادة الإلهية.. القدرة والعلم والتفكير

د – معضلة قِدَم التفكير وحداثة خلق العالم

هـ مطلق العلم ومحدودية الخلق

و – الغاية الإلهية من خلق العالم

ثالثا.. تحليل تفصيلي لمفهوم علم الله

أ – شرح أبعاد المفهوم ودلالاته

ب – الأجل والرزق في المفهوم الحقيقي لعلم الله

ج – الإرادة والاختيار الإنسانيين في فكر النخب الأولى من الصحابة والتابعين والعلماء

- قول عمر بن الخطاب في القدر
- قول عثمان بن عفان في القدر
- قول علي بن أبي طالب في القدر
- مخاطبة ابن عباس لجبرية أهل الشام
- رسالة الحسن البصري في مسألة الجبر
- مناظرة بين جبري وسني، ثم بين قدري وسني كما تصورها ابن القيم
  - المناظرة بين الجبري والسني
  - المناظرة بين القدري والسني

د – النص القرآني وعلم الله

- النصوص الوَصْفِيَّة
- النصوص القصصية وشبه القصصية
  - سورة الإسراء وإفسادا بني إسرائيل
  - سورة الكهف وقصة الغلام مع الخضر عليه السلام
  - بشارة المسيح بنبوة أحمد
  - سورة الروم والتنبؤ بانتصارهم في معركة قادمة
  - سورة المسد

رابعا.. فعل الله الوحيد.. الخلق

أ – جوهر العلاقة بين الفعل والخلق

ب – ماهية العدل (مقتضى الفعل الإلهي)

ج – طبائع مقتضى الفعل الإلهي، أي طبائع العدل

- المسؤولية
- التكافؤ
- التخيير

د – خلاصة

أولا.. الزمان والمكان.. المادة.. اللّه..

أ – الزمان النسبي والزمان المطلق.

أليس غريبا أن نسمع من يقول بنسبية الزمان وباختلافه من ركن إلى آخر من أركان الكون، ومع ذلك يقوم بقياسه سواء هنا أو هناك، في هذا المكان أو في ذاك، مستخدما ذات الوحدة المعيارية للقياس الزمني للأرض دون غيرها من الأجرام الكونية، وهي اليوم أو أجزائه (الساعة، الدقيقة، الثانية.. إلخ) أو مضاعفاته (الأسبوع، الشهر، السنة.. إلخ)، في حين أن هذه الوحدة – اليوم – ناتجة في الأساس عن ظاهرة دوران الأرض حول نفسها في مواجهة الشمس؟ ما معنى هذه المركزية الأرضية في ظل الإصرار على النسبية؟ وهل لهذا المعيار المتولد عن ظاهرةٍ كان من الممكن ألاَّ تكون موجودة، أيُّ أثر على جوهر الزمن وحقيقته؟

ما معنى أن نقرر أن عمر الكون مثلا هو على وجه التقريب (٥٥ × ١٠ مرفوعة إلى القوة ١١) يوما، علما بأن اليوم كظاهرة طبيعية قد يكون ظهر إلى حيز الوجود منذ حوالي (١٣ × ١٠ مرفوعة إلى القوة ١١) يوما فقط، أي منذ أقل من ربع عمر الكون الافتراضي الذي يأنس إليه الإنسان المعاصر؟ كيف كنا سنقيس عمر الكون لو قُدِّر لنا أن نعيش في ظروفِ حياةٍ مختلفة، على سطح كوكب آخر، قبل نشوء كوكب الأرض، وبالتالي قبل تَشَكُّلِ هذه الوحدة الزمانيةَ المعياريةِ المسماة "يوم"؟ بل أوَليس مما يثير السخرية حقا أن نقيس عمر اليوم من حيث نشأته كظاهرة طبيعية تُوَلدها حركة دوران الأرض حول محورها في مواجهة الشمس، باليوم نفسه، باعتباره الوحدة المعيارية لقياس الزمن؟

كيف كنا سنتعامل مع عمر الكون لو كان يومنا – أي وحدتنا الزمنية المعيارية – أطول أو أقصر مما هو عليه الآن، بافتراض اختلاف سرعاتِ الأرض في دورانها حول محورها وحول الشمس؟ بل كيف كنا سنقيس عمر الكون، لو كنا نعيش فوق سطح كوكب بلوتون، وهو الكوكب الذي يدور حول الشمس في مدة زمنية كافية لأن تدور الأرض حول محورها خلالها قرابة التسعين ألف مرة؟ هل سيكون عمر الكون هو أيضا (٥٥ × ١٠ مرفوعة إلى القوة ١١) يوما من أيام بلوتون، أم أنه – أي عمر الكون – مُقاَساً بأيام بلوتون سيكون أقلَّ بكثير؟

ولعلنا قد نقع في مأزق البحث عن وحدة معيارية لقياس الزمن إذا كنا نقيم فوق سطح عطارد الذي يدور حول الشمس دون أن يدور حول محوره. وبالتالي فلا وجود أساسا لوحدة قياس للزمن بشكلها المعتمد والمعروف لدينا، فوق سطح ذلك الكوكب. وفي مثل هذه الحالة كيف كنا سنجزِّئُ مدة دورة هذا الكوكب حول الشمس إلى وحدات أقل وأصغر إذا قررنا اعتمادها معيارا للقياس؟ وعندئذ كيف كنا سنقيس عمر الكون؟ بل وقبل ذلك، كيف وعلى أي أساس كنا سنفترض وحدةً للقياس، إذا لم نقرر أن ما يسمى بالسنة العطاردية هي وحدة مناسبة؟

نرجو أن تكون فيما ذكرناه إشارات كافية إلى ملامح الحقيقة التي تؤكد على أن الزمن الاصطلاحي الذي نتعامل به، ليس من شأنه أن يحدد مفهومنا عن الزمن الحقيقي أو المطلق، الذي ليس أياما ولا سنوات ولا ساعات أو دقائق، وهو غير ناتج عن دوران أو حركة، ولا عن ليل أو نهار، ولا عن سرعة كوكب أو بطئه. إن هذا المسمى "يوم" ليس أكثر من وصفٍ للحظة من الزمن المطلق نتجاوب في رتابة تكرارها مع ظاهرة كونية، حتى وإن تعدى استخدامنا له – كوصف وكآلية مُعْتَمدة اصطلاحا للتقسيم – إلى أبعد أعماق هذا الكون. إننا في الزمان الاصطلاحي نُجَزِّئُ التعاقبَ المطلق المتواصل الذي لا ينقطع إلى وحدات وهمية تحقق لنا منفعة ومصلحة خاصتين، دون أن يكون لها - أي تلك الوحدات - في واقع الأمر وجودٌ حقيقي بوصفها أجزاء، كذلك الوجود الذي تمكن ملاحظته عندما نجزئ أي وجود مادي إلى جزءين منفصلين ملموسين ومحسوسين كل منهما بانفصال تام عن الآخر. إننا بكلمة أخرى نقوم بتلوين جزء من مساحة الزمن الممتدة إلى اللانهاية في تواصل متصل لا ينقطع، بألوانٍ نختارها لنراها بشكل مختلف، فيجعلنا التَّعَوُّدُ والتكرار نتخيل أنها أصلٌ وحقيقةٌ واقعة، وأنها أمر أصيل بذاته في هذا الوجود، في حين أنها ليست كذلك على الإطلاق.

إن الزمن المطلق هو التعاقب المتواصل المتصل اللانهائي غير القابل للتجزئة الحقيقية. إنه وجود غير قابل للتجسيد الموضوعي كالمادة التي يمكن تجسيد أعراضها في أعيان كثيفة قابلة لأن تُحَس بوسائل الحس المعتادة. إن أي واقع مادي مهما كان، وحيث كان، بل ومتى كان، يمكننا تَخَيُّلَ تجسيدٍ شكليٍ محدد له، أما الزمن فلا. إنه وجود عقلي صرف لا يخضع تَخَيُّلُه أو تَصَوُّرُه لأي عنصر حسي تجريبي.

إن الزمن عندما نحرره من وقع اصطلاحاتنا – التي غَلَبَ تداعيها في الذهن إلى درجة صعوبة التَّجَرُّد من تأثيرها – تحريرا كاملا، هو وجود مطلق لا يمكننا أن نتخيل عدم وجوده، كما هو الحال في المادة التي يمكننا تخيل عدم وجودها وخُلُوِّ الوجود منها. كما أن الزمن هو عبارة عن وجود لا يمكننا أن نُحِسَّه بمداخلنا الحسية المعهودة. إنه وجود يدركه وعينا بمنتهى التجريد وبأقصى درجات التأمل الذهني، دون أن نصل إليه عبر أية حاسة من حواسنا.

فلو فقدنا جميع حواسنا وبقيت أداة الإدراك لدينا سليمة، فإننا سندرك الزمن المطلق حتما إذا مارسنا رياضة التجريد الذهني. ومع ذلك فإننا سنسبح خلال محاولاتنا التأملية لِكُنْهِهَ، في بحور من الغموض اللاَّمتناهية. إنه وجود لا يُلمس ولا يُرى ولا يُسمع ولا يُشم ولا يُتذوق ولا يُوَلِّد فينا أية أحاسيس باللذة أو بالألم المُلْتَقَطَة عبر النهايات العصبية للبشرة في أجسادنا أو عبر قرون الاستشعار النفسية في أعماقنا. إنه – مرة أخرى – لا يُدرك إلاَّ بالتأمل التجريدي، وتُوَلِّدُ ملامستنا له ذهنيا ضربا من ضروب المتعة العقلية التي ليست كمثلها متعة.

أما الزمن الاصطلاحي، فليس سوى المظهر أو الشكل الذي يصلنا من خلاله هذا التعاقب في واقع مكاني ما. أو بكلمة أخرى هو الشكل أو المظهر الذي تُحِسُّ عبره حواسُّنا بهذا التعاقب في مكان ما من هذا الكون، وذلك من خلال تآلف ظواهر كونية تتكرر برتابة تخلق فينا الإحساس بمكانية الزمان وبطبيعيته وماديته المُضَلِّلَة وغير الصحيحة بطبيعة الحال. فقد نُحِسُّه أو يصلنا – أي الزمان المطلق – من خلال دورة الليل والنهار والفصول الأربعة في كوكب الأرض، بتجزئة هذه الدورة وهميا إلى وحدات نبتكرها لتنظيم حياتنا على أساسها. وقد يصلنا ونحسه بشكل آخر لا يخطر لنا على بال في كوكب آخر. هل من الصعب أن نتخيل مثلا أن الليل والنهار والفصول الأربعة لا تُوجِدُ الزمن أو تُحْدِثُه – و إن هُيِّئَ لنا ذلك – بل هي تُوجَدُ وتَحْدُثُ فيه؟!

فإذا كان معدل عمر الإنسان على سطح الأرض هو (٧٠) عاما، أي (٢٥٥٥٠) يوما. واليوم هو كما اصطلحنا عليه بوصفه وحدة قياس معيارية أرضية، المدة اللازمة لدوران الأرض حول محورها دورة كاملة. فإن هذا العمر ذاته يساوي (٣١٥) سنة من سنوات عطارد، إذا افترضنا أن العطارديين يقيسون سنواتهم بنفس طريقتنا الأرضية، أي بافتراض أن سنة هذا الكوكب هي المدة اللازمة لإنهائه دورة كاملة حول الشمس، وبألاَّ وجود للأيام كوحدات للقياس بشكلها السائد لدينا نحن معشر الأرضيين، وذلك نظرا لعدم دوران هذا الكوكب حول نفسه. وأيضا فإن هذا العمر – السبعين عاما – هو أقل من ثلث سنة من سنوات بلوتون الذي يدور حول الشمس دورة كاملة كل (٢٤٨) سنة من سنوات الأرض المعيارية. فمعدل عمر الإنسان هو إذن (٧٠) عاما أرضيا، و(٣١٥) عاما عطارديا، وثلث سنة بلوتونية. لكن هذا العمر ذاته لا يتغير طوله في الزمن المطلق. أي أن هذا العمر يطابق نفس الوحدة أو المساحة من هذا الوجود المتعاقب المتصل في أي مكان من هذا العالم عندما نقسمة تقسيما وهميا لسهولة التعامل معه، سواء عشنا حياتنا فوق المريخ أو في جوف الأرض أو في أقصى أطراف مجرة درب التبانة.

وللتوضيح نضرب المثال التالي.. وُلِدَ ثلاثة أشخاصٍ أرضيون – أي أنهم بشر بمعدل عمرهم الافتراضي الذي أشرنا إليه – في اللحظة الزمانية المطلقة نفسِها. الأول في عطارد والثاني في الأرض والثالث في بلوتون. فما الذي سيحدث لهم بعد مرور (٧٠) عاما من أعوام الأرض أو (٣١٥) عاما من أعوام عطارد

أو ثلث عام من أعوام بلوتون؟ حتما إنهم سيموتون جميعا بانتهاء أعمارهم الافتراضية — إذا تصورنا أن هذه الأعمار الافتراضية حقيقية وأنها لا تتأثر بالبيئات المختلفة - وعندما يموتون سيكون عمر كل منهم (٧٠) عاما من أعوام الأرض أو (٣١٥) عاما من أعوام عطارد أو ثلث عام من أعوام بلوتون، والتي تطابق جميعها نفس الوحدة أو المساحة الوهمية من الزمن المطلق، أي من هذا الوجود المتعاقب المتصل.

فلو افترضنا أن هناك شخصا رابعا تحرر من كل وقع للزمن النسبي وراح يراقب هؤلاء الثلاثة من خلال حالة التحرر هذه، فإنه سيموت معهم وفي اللحظة نفسها. إن الاختلاف في حياة هؤلاء قد يتمثل فقط في الإحساس بإيقاع الزمن الذي سيقع على مداركهم في ضوء تَأَثُّر مداخلِ حِسِّهم بِمُكَوِّنات البيئة المرافقة لحدوثه، وليس في محصلة كَمِّيَّته. فلو اعتبرنا أن إحساس الإنسان الأرضي بالزمن هو المقياس، فإن ساكن عطارد سيعيش السبعين عاما مغمورا بالإيقاع السريع للحياة. وإذا حاولنا تصوير حركته خلال حياته على ذلك الكوكب فإننا سنشاهد شريطا سينمائيا بحركة سريعة جدا. أما البلوتني فإنه سيعاني من الإيقاع النقيض وهو الإيقاع البطيء جدا بحيث لو صَوَّرْنا حركته على شريط سينمائي لانتابنا الإحساس بالضجر من الحركة الممعنة في البطء. بينما الحقيقة أن ثلاثتهم سيموتون معا بعد أن يكونوا قد عاشوا في الزمن المطلق المدة الزمنية نفسَها. وهذا هو أقصى ما يمكن لنسبية الزمن أن تعنيه. إنها ذات دلالة اصطلاحية شكلية ولا علاقة لها بجوهر الزمن في حقيقته المطلقة.

وإن من يتصور أن إنسانا ماًّ إذا غاب عن الأرض وعمره عشرون عاما ليقوم برحلة في أرجاء الكون، فإنه سيعود بعد فترة من الزمن عاشها فوق سطح كوكب يدور حول الشمس مرة كل أسبوع أرضي — أي أن سنته هي واحد إلى ٥٢ من سنتنا الأرضية — تكافئ ألف عام من أعوامه، فإنه سيجد سكان الأرض وقد دخلوا الألفية الرابعة.. أو أن إنسانا بهذا السن عاش على سطح بلوتون سنة واحدة طويلة جدا من أعوامه المُمِلَّة بدأها عندما فرَّ إليه عام (١٧٠٠) ميلادية إثر تعرضه للاضطهاد في ألمانيا، وقرر أن يعود بعد ذلك رغبة في رؤية زوجته التي اشتاق إليها، وليطمئن على حملها الثاني، وهل أنها وضعته بالسلامة أم لا، معتقدا أنه بالفعل سيراها وسيرى ولده هذا..

نقول.. إن من يتصور أيا من ذينك السيناريوهين، ليس سوى واهم وجاهل جهلا مُدقعا بحقيقة الزمنين النسبي والمطلق. فالرَّحالة الأول لم يعش فوق سطح كوكبه العتيد سوى عشرين عاما أرضيا، بينما الفار الثاني من الاضطهاد سوف يحط الرحال في ألمانيا وهي تشتعل بنيران الحلفاء في الحرب العالمية الثانية، بينما هو قد قارب الثلاث مائة سنة من عمره.

إن من يريد الحديث عن الزمن في سياقه المجرد، يجب أن يتحرر أولا من هيمنة الدلالة التي يفرضها وقع الزمن الاصطلاحي على وعيه وإحساسه. فنحن لا نعي الزمن فوق الأرض أو نحس به إلاَّ من خلال هذه الدورة الطبيعية الرتيبة (الليل والنهار والفصول)، والتي هي دورة ناتجة عن شروق الشمس

وغروبها، وعن حركة الأرض عموما حول محورها وحول الشمس. علما بألاَّ علاقة تكوينية في الواقع بين الزمن المطلق الذي نَحْيَا فيه، وبين هذه الظاهرة الطبيعية الخاصة بالأرض، والتي تَجعلنا نحس بالزمن المطلق على شكل واقع نحيطه باصطلاحاتنا الخاصة لأغراض موضوعية. فلو توقفت الأرض عن الدوران وعن الحركة، ولو غابت الشمس عن حياتنا – وبقينا مع ذلك أحياء نحس ونعي – لعشنا في الزمن قطعا ولوعيناه كمطلق، ثم لأحسسنا بوقعه في حياتنا كواقع موضوعي، وإن كنا سنُخْضِعه لوحدات معيارية جديدة تتناسب مع واقع سكون الأرض وظلمتها. ليكون إحساسنا به من ثم نتاجا للظروف الموضوعية الجديدة التي يُغَلِّفُنَا ويحيطنا من خلالها.

يمكننا تبسيط المسألة لو أننا تخيلنا سطحاً أملس ممتداً، وكرةً مُصْمَتَةً ملساءَ تتدحرج فوقه. لا يمكن لهذه الكرة أن تتدحرج إلاَّ من خلال دورانها حول نفسها أوَّلاً، لتَنْتُجَ عن هذه الحركة، الحركةُ التَّدَحْرُجِيَّة فوق السطح الأملس ثانيا. فلو افترضنا أن هذه الكرة تدور حول نفسها أثناء حركتها التَّدَحْرُجِيَّة تلك، دورةً كاملةً كلما قطعت فوق السطح الأملس مسافة تُقَدَّر بـ ٢٤ وحدة من وحدات قياسية معيارية وهمية قَسَّمْنا مساحة ذلك السطح بناءً عليها، لأمكننا تَصَوُّر معنى الزمن الاصطلاحي في علاقته بالزمن المطلق.

إن السطح الأملس الممتد، هو الزمن المطلق، والمسافة التي تقطعها الكرة فوق السطح الأملس كي تُكْمِلَ دورةً حول نفسها، هي الوحدة الزمنية الاصطلاحية التي اعتمدناها لقياساتنا ولمنافعنا الخاصة في علاقة كرتنا إيَّاها بالسطح الأملس إيَّاه. إن وجود كرة أخرى أكبر حجما من سابقتها يحتاج منا إلى التعامل مع مسافة أطول تقطعها الكرة الجديدة على السطح الأملس كي تستكمل دورة واحدة حول نفسها، والعكس صحيح، فكرةٌ أصغر من كرتنا المثال، تحتاج إلى مسافة أقصر.

أي أن الوحدة الزمنية الاصطلاحية التي تكافئ في الزمن المطلق ما اعتبرناه يوما أرضيا، تختلف من كرة إلى أخرى. فلو انطلقت الكرات الثلاث في وقت واحد، وكنا قد قررنا إيقافها معا عن الحركة عند وصول المسافة المقطوعة لكل منها على السطح الأملس ٢٤ وحدة من وحدات القياس التي اعتمدناها، لكانت النتيجة أن كل كرة تكون قد قطعت بمقاييس أزمانها الخاصة الناجمة عن اكتمال دوراتها الخاصة حول نفسها كمياتٍ تختلف من كرة إلى أخرى. فكرتنا التي تكون قد أكملت دورتها، ستُواجَه بكرةٍ كبيرة لم تُكْمِل الدورة، وبكرة صغيرة أكملت الدورة وبدأت في دورة ثانية جديدة.

إن تثبيت المسافة على السطح الأملس هي شكل من أشكال افتراض تثبيت المدة الزمنية في الزمن المطلق، والقاضي باختلاف الأزمان المعيارية الاصطلاحية الخاصة بكل كرةٍ في بعدها البيئي المُعَبَّرِ عنه بالشكل الدوراني الظاهر لنا، والعكس صحيح، فإكمال كل كرة لدورة حول نفسها – أي إكمال وحداتها الزمنية النسبية الخاصة – يتطلب مسافات متباينة في الزمن المطلق، ما يكشف لنا عن أن الزمن في جوهره قضية لا تخضع للنسبية بل للإطلاق.

الزمن المطلق هو إذن وجود متواصل. وهو متصل لا يتجزأ ولا يمكن تقطيعه إلى وحدات منفصلة عن بعضها البعض انفصالا حقيقيا. وكل أشكال تجزئتنا الاصطلاحية له هي أشكالُ تجزئة ذهنية وهمية، لا تختلف كثيرا في جوهرها عن تجزئتنا للأرض استنادا إلى خطوط الطول وخطوط العرض، أو عن رسم خطوط على لوحة متماسكة لتقسيمها إلى مساحات متساوية أو غير متساوية في أذهاننا فقط، وذلك لأغراض منفعية خاصة.

إن الوجود القابل للتجزئة الفعلية وليس الوهمية الذهنية المجردة، هو في الواقع وجود قابل للتَّمَزُّق. وهو ما يعني أننا لو قَسَّمْنَاه إلى جزءين لأمكننا تَخَيُّل أو حتى ملاحظة أن المسافة بين هذين الجزءين خالية تماما من أي امتداد له. فلو مزقنا ورقة إلى جزءين، لكان واضحا بالنسبة لنا أن التجزئة كانت حقيقية، فالمسافة بين الجزءين ليست امتدادا للورقة، بل هي قد تكون أي شيء إلا أن تكون هي تلك الورقة المُمَزَّقَة. ولكن هل أن تجزئة الزمن تشبه تجزئة الورقة؟ بكل تأكيد لا وجه للشبه بينهما.

فمهما حاولنا تَخَيُّل حالة تقطيع وحدة زمنية معينة إلى جزءين، فإننا لا نستطيع تَصَوُّر أن ما يفصل بين هذين الجزءين هو شيء آخر غير الزمن ذاته. إن الزمن إذن وجود متماسك ومتصل ذلك النوع من الاتصال الذي يجعله غير قابل للتجزئة بل هو عصِيٌّ عليها.. إنه باختصار وجود "مطلق"، لأن ما لا يقبل التجزئة لا يقبل الحدود، وما لا يقبل الحدود فهو مطلق لا نهائي، لأنه لو قبل الحدود لما كان ممتنعا أن نُجَزِّئَه، ولما كان بالتالي متماسكا أو متصلا، ولما تحققت فيه صفة المطلق. فالحدود تعني البداية والنهاية، أي الخضوع للانقطاع الحقيقي، والزمن ليس كذلك، فهو إذن وجود مطلق لا محدود. فحالة اللازمن هي حالة غير مُتَصَوَّرَة وممتنعة عقلا، ولا وجود لها إطلاقا. وإذن فمادامت لا توجد حالة قابلة للتَّصَوُّر العقلي هي "اللازمن"، فمن غير المعقول الحديث عن الزمن بصفته وجودا غير قائم بذاته، أو أنه في حاجة لأن يقوم بغيره. وهو بالتالي عديم الكثافة نتيجة لذلك، لأن الكثيف قابل للتمدد، وكل قابل للتمدد محدود بالضرورة، لأن التَّمَدُّد لا يتم إلاَّ في المطلق وليس للمطلق. أي أن ما كان قابلا للتمدد إنما يتمدد في الزمان بصفته مطلقا، فالمُتَمَدِّد إذن ليس مطلقا، والمطلق هو بمعنى من المعاني الوعاء الذي يتمدد فيه كل مُتَمَدِّد.. فلنحفظ هذه النتيجة ولننتقل الآن إلى المكان.

ب – المكان النسبي والمكان المطلق.

الكتاب فوق الطاولة في غرفة المكتب في شقة زيد الواقعة في شارع الهرم بمدينة القاهرة عاصمة مصر العربية الدولة الإفريقية. إن إفريقيا هي المكان الذي تقع فيه مصر العربية. ومصر العربية هي المكان الذي تقع فيه مدينة القاهرة. والقاهرة هي المكان الذي يقع فيه شارع الهرم. وشارع الهرم هو المكان الذي تقع فيه شقة زيد. وشقة زيد هي المكان الذي توجد فيه غرفة المكتب. والمكتب يُعَدُّ مكان وجود الطاولة التي تُعَدُّ أخيرا المكان الذي وُضِعَ فوقه الكتاب. في ضوء ذلك ما معنى المكان؟

هل أن كل شيء في الوجود يمكنه أن يكون مكانا؟ في الواقع إن الأمكنة التي ذكرناها هي أمكنة نسبية وغير حقيقية، ولا تتعدى الوصف لغايات تبسيط لغة التخاطب وإيصال الدلالات بعد أن تم الاتفاق بين المتخاطبين على تحديد مفهوم عملي محدد لمصطلح المكان. أما المكان المطلق فهو الفراغ المطلق، حيث لا يوجد شيء على الإطلاق. المكان المطلق هو المكان الذي لا يمكنه أن يوجد في مكان آخر يكون بالنسبة له بمثابة وعاء. وهو من ثم ما لا يمكننا أن نتخيل أي مكان من الأمكنة الاصطلاحية إلاَّ فيه وفي حدود وعائيته. إنه بمعنى آخر المكان الذي لا يُسْأل بخصوصه (أين هو)، لأنه هو (الأين) المجردة التي توجد وتسبح فيها كل الموجودات بوصفها (أينات) نسبية اصطلاحية. كما هو شأن الزمان المطلق الذي هو (المتى) المجردة التي توجد فيها كلُّ الموجوداتِ مرتبطةً بـ (مَتَياتٍ) نسبية اصطلاحية.

تتجلى مطلقية المكان في حقيقة أنه غير قابل للتجزئة. وبالتالي فالمكان المطلق متصل اتصالا حقيقيا. هل من الصعب أن يتخيل المرء ألاَّ شيء يفصل بين مكان ومكان سوى المكان ذاته. وأن التجزئة الممكن تَصَوُّرُها للمكان المطلق هي تجزئة وهمية شبيهة تماما بالخطوط الوهمية التي سبق وأن جزأنا بها الزمان. المكان إذن شأنه شأن الزمان غير محدود، لأن المحدودية لو تحققت فيه لَعَنَتْ قطعا تَمَتُّعَه بقابلية التجزئة. وبالتالي فهو لماَّ لم يكن كذلك فهو عديم الكثافة مثل الزمان وغير قابل للتمدد مثله، ولا يتمدد مُتَمَدِّد إلاَّ فيه مثله. ولكن ليس من الصعب على العقل وهو يمارس رياضة التأمل والتجريد أن يقارب إلى حد بعيد حقيقة المكان ويلامسَها خلافا للزمان الذي يكتنفه الغموض، وكل ما يُدْرَك منه بالتأمل هو هذا التعاقب الطلسمي غير المفهوم.

والآن دعونا نسأل.. ما العلاقة بين الزمان والمكان؟

ج – العلاقة بين الزمان والمكان.

في الوقت الذي يمكننا أن نتصور محدودين أو أكثر متجاورين أو غير متجاورين في المكان المطلق أو في الزمان المطلق. فإنه لا يمكن تخيل مطلقين متجاورين ومنفصلين عن بعضهما البعض انفصالا حقيقيا. إذ منذ اللحظة التي يُتَصَوَّر فيها ذلك، تنتفي عنهما صفة المطلقية فورا، بحكم أن التَّحَاد والانفصال يعني الانتهاء والابتداء. أي وجود البداية والنهاية. وهو ما يعني من ثم المحدودية وعدم المطلقية.. ماذا يعني ذلك؟

إنه في الواقع لا يعني إلاَّ أمرا واحدا هو أن صفة "مطلق" – أي غير محدود – لا يمكنها أن تُطلق إلا على ذات واحدة في هذا الوجود. في الوقت ذاته مادام هذا المُسَمَّى "مكان" مطلقا، ومادام هذا المُسَمَّى "زمان" مطلقا أيضاً، فإنه وانسجاما مع المُعْطى العقلي بخصوص وحدانية المطلق في الوجود، فلا شك

في أن الزمان والمكان يشكلان معا ذاتا واحدة هي الذات المطلقة. وهذه الذات لا يمكن وصفها بالقول بأنها تتكون من المكان ومن الزمان، بنفس المعنى الذي نقول فيه أن جسم الإنسان يتكون من جذع ورأس وأطراف. إن تشبيها كهذا تشبيه غير صحيح، لأن الجذع والرأس والأطراف تُكَوِّن جسم الإنسان بالتحاد بحكم أنها محدودة ومُتَنَهِية وقابلة لأن تنفصل عن بعضها البعض، أما المطلق فلا. فالزمان غير منفصل عن المكان ولا يُتَصَوَّر إلى جواره. وكذلك المكان لا ينفصل عن الزمان ويجاوره، ليشكل معه بهذا التجاور تلك الذات المطلقة.

إن الذات المطلقة إذن هي الزمان والمكان بمعنى التمازج والتداخل والتطابق التام بصرف النظر عن الضرورات الواقعية المختلفة التي اقتضت منا أن نطلق على هذه الذات مرة اسم الزمان ومرة اسم المكان. إن هذه الذات هي بمعنى آخر (الزَّمَكان) إن صح التعبير، لأن الزمان والمكان هما في الواقع اصطلاحاتنا التي أطلقناها على ذات واحدة نعيها من خلال فيضين مختلفين أو من خلال أداءين مختلفين، هما الفيض أو الأداء المكاني، والفيض أو الأداء الزماني.

ولتقريب الصورة إلى الذهن نقول.. إن شكل العلاقة بين الزمان والمكان كشكل العلاقة بين الزهرة ورائحتها ولونها. فالزهرة لا تتكون من كيانين أو من ثلاثة كيانات إذا فصلناها عن بعضها البعض حصلنا على زهرة وعلى رائحة وعلى لون. فالزهرة لا تكون إلا برائحة وبلون. ولا يمكن تَخَيُّل المكان إلا زمانا ولا تَخَيُّل الزمان إلاَّ مكانا. وكل ما كان في المكان هو حتما وقطعا في الزمان. وبالتالي فكل ما كان في المطلق وسابحا فيه فهو سابح فيه بما هو زمان ومكان في الوقت ذاته.

وإذا كان كل وجود محدودٍ يتم تعيينه وتعريفه بأبعاده. فإن الوجود المحدود له بعدين هما البعد المكاني والبعد الزماني معاً. وإنه في اللحظة التي نُعَرِّف وجودا محدودا بتحديد بعدٍ مكاني له بدون بعده الزماني أو بالعكس، فإننا في الواقع لا نتحدث عن وجود بل عن وهم. ولعل النظرية النسبية التي أضافت إلى الإحداثيات المكانية الثلاثة التي كانت معروفة في الفيزياء الكلاسيكية، الإحداثي الزماني، كانت تلامس هذا الجوهر في طبيعة الوجود.. هذا وسنطلق على هذه الذات الزَّمَكانية، مصطلح المطلق إلى إشعار آخر.

دعونا نحتفظ بهذه النتيجة. ولننتقل الآن إلى المادة (الجواهر والأعراض).. فماذا بشأنها؟

د – التفسير العلمي والتفسير الفلسفي للمادة.

في البداية يجب أن نقرر حقيقة هامة، وهي أن المادة والحركة ليستا كيانا واحدا. فالحركة هي حالة المادة، وليست هي المادة ذاتها. إنها تَعاقبُ المادة وانتقالُها في المطلق. وللتقريب نقول.. إن المادة والحركة ليستا وجودا واحدا كما كان حال الزمان والمكان اللذين عبّرا عن ذات واحدة هي "المطلق". يمكننا تَخَيُّل

مادة ساكنة غير متحركة، وإن كان هذا خلاف الواقع. ولكن لا يمكننا تَخَيُّل الحركة إلاَّ باعتبارها حَالَةً لها. فبدون المادة المتحركة لا وجود للحركة، إلا أنه لا متحرك سوى المادة. وبما أنه بالإمكان تَخَيُّل المادة ساكنة، فلا يمكن للحركة أن تكون صفة للمادة، لأن الصفة مرتبطة بالموصوف وجودا وعدما. فلو كانت الحركة صفة لها لزالت المادة بزوال صفتها أي بالسكون. وبما أنه بالإمكان تَصَوُّر مادة ساكنة، فالسكون إذن حالة ممكنة من حالات المادة، لكنها حالةٌ خلاف الواقع. وبالتالي فالحركة هي الحالة الواقعية الموضوعية للمادة.

سنقوم الآن بمتابعة المادة كما تابعنا المطلق قبل ذلك لنتعرف على طبيعتها، هل هي مطلقة مثله وبالتالي هوَ وهيَ كيان واحد أم لا؟ وهذا يعني التعرف على إمكانية تجزئتها، وبالتالي محدوديتها أو لامحدوديتها، على اعتبار أن ذلك – أي التجزئة أو اللاَّتجزئة، وبالتالي المحدودية أو اللامحدودية – هو الفيصل في مسألة المطلق وغير المطلق، لنعرف بعد ذلك ما الذي من شأنه أن يترتب على النتائج التي سنتوصل إليها بهذا الخصوص.

سننطلق من مجموعة الحقائق البديهية التالية..

١ – إن كل وجود تُمْكِن تجزئته هو قطعا وجود غير مطلق، أي محدود، لأن التجزئة تعني تَخَلُّلَ الغَيْرِ للوجودِ المُتَجَزِّئ، وبالتالي تنفي – أي التجزئة – تواصُلَه واتصاله وتؤكد كثافته.. هذه حقيقة عقلية أولى.

٢ – إن كل وجود تُمْكِن تجزئته مرة واحدة، هو وجود تمكن تجزئته نظريا – أي عقليا – عددا لا متناهيا من المرات، لأن كل جزء منه ينطوي على صفاته، وعلى رأسها صفة قابلية التَّجَزُّؤ.. وهذه حقيقة عقلية ثانية.

٣ – إن كل وجود تُمْكِن تجزئته – بناء على ما سبق – هو وجود غير قائم بالذات ومفتقر إلى مبررِ لوجوده، لأن وجودَه مرتكز قطعا إلى إمكان وجود أجزائه المُكَوِّنَة له في الأساس.. وهذه حقيقة عقلية ثالثة.

٤ – إن كل وجود غير قائم بالذات، وبحكم ما يعنيه ذلك من محدودية في وجوده وفي ذاته، فإن له بداية تحتاج إلى عِلَّة وسبب من خارج ذاته، لافتقار هذه الذات إلى مبررات القيام بالذات.. وهذه حقيقة عقلية رابعة.

٥ – إن عِلَّة الوجود غير القائم بالذات يجب أن تكون قائمة بالذات – أي مطلقة – ولا يجوز أن تكون مِثْلَه قابلة للتجزئة وغير قائمة بالذات، لأن هذا الحال سيجعلها غير مُؤَهَّلَة لأن تكون عِلَّة نهائية بحكم ضرورة افتقارها عندئذ إلى عِلَّة سابقة تعطيها مبرر وجودها.. وهذه حقيقة عقلية خامسة.

٦ – إن العِلَّة الموجِدَة للوجود غير القائم بالذات – أي الوجود المحدود القابل للتجزئة – تَسْتَخْدِم

فقط وقطعا ما هو موجود قبل إيجاد ذلك الوجود، ويمتنع عقلا أن توجِدَهُ من لا وجود.. وهذه حقيقة عقلية سادسة.

٧ – بما أن أي وجود عدا المطلق لحظة إيجاد أي وجود قابل للتجزئة، هو في حد ذاته وجود يُعْتَبَرُ وجودُه مَوْضِعَ تساؤل، وتؤول قضية البحث عن عِلَّة الوجود بالتالي إلى البحث عن عِلَّةِ وجوده هو تحديدا، فلا شيء عدا المطلق إذن يمكن استخدامه لإيجاد أوَّلِ وجود محدود قابل للتجزئة، لا من حيث كونه عِلَّة له فقط، بل من حيث كونه بذاته أصلا تكوينيا لهذا الموجود.. وهذه حقيقة عقلية سابعة.

٨ – إن أي وجود متحرك وغير ساكن، هو قطعا وجود محدود غير مطلق، لأن الحركة لا تتم إلا في المطلق نفسه، أي في الزمان وفي المكان، مادامت الحركة تعني الاندفاع والتمدد، ومادام التَّمَدُّد لا يعني شيئا آخر سوى محدودية المُتَمَدَّد.. وهذه حقيقة عقلية ثامنة.

والنتيجة من التسلسل السابق في الحقائق العقلية القاطعة التي استخدمناها، هي أن المطلق (الوجود القائم بالذات) استخدم (المطلق) ذاته، فأصبح (عِلَّة) لإيجاد المادة (الوجود القابل للتجزئة)، ثم حَرَّكَها فأصبح أيضا علَّة لحركتها.. هل من الصعب القول إذن أن (الأين والمتى) كان هو (اللماذا) الذي أوجد (الكَيْفَ)؟.. ما أَبسط هذا الوجود إذن!

لكن دعونا نتعمق قليلاً الآن، باحثين في أغوار الحقائق التي ثَبَّتْنَاها سابقا عسانا نتلمس ملامح الأسرار الطلسمية لهذا الوجود وبداياته. هل هناك جزء مادي غير قابل للتجزئة؟ (فلنتذكر ديموقريطس)!! أي هل يوجد جزء لا يتجزأ يُعْتَبر أبسط ما يمكن تَخَيُّله من مادة في هذا الوجود؟ بالتأكيد لا يوجد مثل هذا الجزء إلاَّ في خيال ديموقريطس ومن كان على شاكلته في التَّشَتُّت والتَّشَوُّش.

أغمض عينيك عزيزي القارئ، وتصور أنك تمسك بورقة بين يديك. ثم ابدأ التجزئة، في مخيلتك طبعا. جزَّئ الورقة إلى جزءين ثم جزِّئ كل جزء إلى جزءين، ثم جزَّئ كل جزء توصلت إليه إلى جزءين آخرين. استمر في التجزئة، التجزئة الذهنية في خيالك، وحاول ألاَّ تتوقف عنها إلا عندما يقول لك عقلك توقف، فالتجزئة بعد ذلك مستحيلة.. إلى ماذا ستتوصل؟ لقد اكتشفت حتما أن عقلك لن يسمح لك بالتوقف، لأن بإمكانك الاستمرار في التجزئة إلى ما لا نهاية من الناحية النظرية. ألم تلاحظ أمرا آخر مهما؟ بالتأكيد لقد لاحظت أن تجزئة الورقة هي تجزئة حقيقية خلافا للتجزئة الوهمية التي مارسناها في حق الزمان والمكان سابقا. ما معنى ذلك؟

لعلك لاحظت أنك عندما جَزَّأْتَ الورقة إلى جزءين، فإن هذين الجزءين انفصلا عن بعضهما البعض انفصالا تاما، وتباعدا بحيث أن كل تواصل بينهما قد انقطع. فبتجزئة الورقة أنت لم ترسم خطوطا وهمية فوقها، بل قمت بتمزيقها. وفي كل مرحلة من مراحل التجزئة كان يحدث معك الشيء نفسه. بين جزئي الورقة المفصولين لا توجد ورقة أو أي امتداد لها، بل يوجد شيء آخر، أي يوجد وجودٌ آخر. لا

تواصلَ إذن في الورقة. يمكننا أن نلاحظ هذه الظاهرة في كل الموجودات المادية بلا استثناء. إن ظاهرة تجزئة المادة هي إذن تمزيق لها في المكان وفي الزمان، أي في المطلق، والحركة هي حالتها في الزمان وفي المكان، أي في المطلق. المطلق إذن يتخلل المادة، وهي بالحركة تسبحُ فيه.

ولكن إذا كانت المادة غير قائمة بالذات بحكم إمكان تجزئتها إلى ما لا نهاية. فما الذي يمكنه أن يترتب على ذلك؟ إننا كي نعرف ذلك يجدر بنا أن نستخدم مفهوم التسلسل كما مر معنا في الفصل السابق وأن نقوم بتوظيفه توظيفا صحيحا. إن وجود أو عدم وجود جزء غير قابل للتجزئة مسألة تُدْرَك بالتأمل وبالنظر المجرد، شأن إدراكنا لاستحالة تجزئة الزمان والمكان تجزئة حقيقية غير وهمية. ولا مكان لأي دور غير العقل في هذا المجال. إذ لا يحق للعلم أن يُقْحِمَ نفسه في هذا الموضوع. فحتى لو استمر الإنسان عاجزا لمدة مليون عام عن التوصل إلى جزء من المادة أصغر مما توصل إليه حاليا، فهذا لا يعطيه الحق في المصادرة على دور الفلسفة وبالتالي على دور العقل، الذي يؤكد على الدوام أن الاستمرار في التجزئة أمر ممكن.

ولعل أكبر انتكاسة تعرضت لها الفلسفة في هذا العصر، ما انعكس على دور العقل بالتالي، هو تلك الهستيريا التي انتابت العلم ورجالَه أمام ذهولهم من سرعة الفتوحات العلمية وروعتها في القرن الأخير، خاصة في مجال الغوص في الأحجام الصغير ة للمادة (الميكرو)، فحَرَمُوا الفلسفة من أن تحتفظ لنفسها بأي دور في فهم المادة، مع أنهم لم يكونوا في ذلك إلاَّ واهمين. لأن المادة هي على الدوام على مستويين، الأول هو المادة العلمية التي يقررها العلم وتتوصل إليها التجارب في المختبرات، والمادة الفلسفية التي تبدأ الفلسفة في تشخيصها من حيث توقف العلم ومن حيث انتهت التجارب في زمن معين.

إن العلم لا يستطيع أن يقرر بحكم طبيعته المعرفية أن ما توصل إليه من تجزيء للمادة هو آخر ما يمكن التوصل إليه في هذا الشأن بصورة مطلقة، وإن اتخاذ القرار بهذا الشأن لا يمكنه أن يستند إلاَّ إلى أسس عقلية. إن القولَ بوقوف مسيرة تجزئة المادة عند حدٍّ معين خطأٌ لملامسته أمراً مستحيلاً، ولا يحق للتجربة كما مر معنا أن تنفي إمكان حدوث ما لم تكشف عن حدوثه بوسائلها الخاصة، لأن مفهوم الاستحالة مفهوم عقلي وليس تجريبي. ومادام العقل له رأي مختلف ينص على إمكانية الاستمرار اللانهائي في تجزئة المادة، فليصمت العلم، وليَنْصَعْ إلى قرارات العقل وليستمر في محاولاته الرَّامية إلى كشف مستويات جديدة من إمكانية التجزيء.

إننا في كل مرة نُجَزِّئُ فيها وجودا ماديا نلاحظ أننا نمزقه ونقضي على أواصر الصلة التي كانت قائمة بين أجزائه قبل التجزيء. ونلاحظ عند التجزئة أن المطلق قد تخلل المادة المجزأة، وسيستمر في تَخَلُّلِها كلما واصلنا تجزئتها. إنها بسبب ذلك قابلة للتجزئة باستمرار أصلا . بينما هو – أي المطلق – لا يتخلله شيء لأنه لا يتجزأ أساسا. فلنبسط المسألة أكثر.

إن جسما ماديا (أ) تمت تجزئته إلى جزئين (أ،أً)، فهو إذن متكون منهما، وبدون وجودهما معا وجودا فعليا وموضوعيا يفقد (أ) وجوده، لأن وجوده هو في الواقع تركيب لهما. ولكن (أً) – و هو أحد أجزاء (أ) – بدوره يمكن تقسيمه – أي تجزئته – إلى جزءين هما (بَ) و(بً). فهو إذن لا يقوم ولا وجود له بدون وجود (بَ،بً) فعليا وموضوعيا، ليتسنى له أن يتركب منهما. ومادام الأمر كذلك، فإن (أ) بدوره – وهو الوجود المادي في حالته الأولى قبل التجزئة – والذي لا وجود له بدون وجود (أً) كواحد من مُكَوِّنَيَه (أ،أً)، سيغدو مُفْتَقِرا إلى الوجود بدون (بَ) الذي بدونه لا وجود لـ(أً) أساسا. ولكن (بَ) بدوره مكون من (جَ،جً)، أي لا وجود فعليا له ما لم يوجد (جَ) فعليا وموضوعيا. أي أن (أً) في المحصلة وبدون (جَ) سيفتقر إلى وجود فعلي. وبما أن الاستمرار على هذا النحو ممكن نظريا إلى ما لا نهاية، فإن (أ) كوجود مادي يفقد معناه ويغدو وهما لا وجود له على الإطلاق، إلاَّ إذا توقفنا عند نقطة محددة تنتهي عندها كل إمكانات التَّجَزُّؤ.. هناك إذن معضلة تناقض حقيقية؟ فأين تكمن هذه المعضلة؟

المعضلة تكمن في ضرورة البحث عن حل للتناقض القائم بشدة بين حقيقة أن الاستمرارَ إلى ما لا نهاية في تجزئةِ أيِّ جسم مادي أمرٌ قائم عقلا، وحقيقة أن عدم التوقف عند نقطة بداية تمثل نهاية سلسلة التجزيء، يُلغي أي وجود لهذا العالم ويُحَوِّله إلى وهم وإلى كذبة كبيرة. وهو ما يخالف الواقع قطعا.

العالم موجود قطعا، فالبداية القائمة بالذات ضرورية إذن. والمادة لا يمكنها أن تمثل هذه البداية بسبب قابلية التجزؤ اللانهائي التي تنطوي عليها، فتحول بينها وبين أن تقوم بذاتها، بأن تحولَ بينها وبين أن تؤول إلى أجزاء مادية بسيطة تمثل بداية وجودها، نظرا لاستحالة وجود هذه المادة البسيطة النهائية، مادامت قابلية التجزؤ هي في الأساس لا نهائية. وإذن كيف الحل؟! كيف نَحُل هذا التناقض ثنائي الأوجه، والذي يتمثل وجهه الأول في تناقض فلسفي مع العقل، ووجهه الثاني في تناقض علمي مع التجربة؟! كيف وُجِدَ العالم السابح في المطلق، مادامت نقطة البدء فيه لا يعقل أن تكون مادية، بحكم أن كل لحظة مادية قابلة للتجزئة، وبالتالي فهي مفتقرة إلى القيام بالذات الذي هو من طبيعة العلة الأولى التي لا محيد عنها بالنسبة للمادة بمقتضى العقل كما مر معنا؟!

ذُهِلَ ديموقريطس من هذه النتيجة، فهرول هاربا بعقله. وبدل أن يبحث عن حلٍّ لهذا التناقض، فضَّل قبول أَحد النقيضين والاستسلام أمامه. فهداه تفكيره إلى قبول وجود المادة البسيطة لأنه رفض أن يعتبر العالم وهما، وهو محق في رفضه وهمية العالم طبعا. فافتراض وجود ما لا يقبل العقل وجوده في لحظة موغلة في القدم، كان أهون على عقله من افتراض عدم وجود ما هو موجود بالفعل أمام عينيه. ومنذ ذلك الوقت وتصورات الفلاسفة تتأرجح بين قبول الهروب الديموقريطي أو رفضه جنوحا نحو الهروب الآخر الذي يُحَوِّل العالَم إلى وهم كبير لا وجود له. فكان هذا الهروب أدهى وأمر. فالديموقريطيون على الأقل هربوا من البداية الطلسمية، لكنهم تعاملوا مع الواقع كما هو ونجحوا في توظيفه. أما هؤلاء فقد

ألغوا الواقع المرئي والمشاهد ليركعوا أمام طلسمية البداية. وبين هؤلاء وأولئك كان يطلع على الفلسفة بين الحين والآخر من يحاول حل هذا التناقض، فربما اقترب من الحل وربما ابتعد، وربما أصاب وربما أخطأ.. واستمر السؤال وما يزال.. كيف جئت أيها الحجر؟!

إن النتيجة التي توصلنا إليها لغاية الآن تقتضي بالضرورة وجود مؤثر قبل مادي أو لامادي أو فوق مادي يُعطي لهذه المادة مبرر بدايتها، مادامت هي عاجزة عن تبرير بدايتها، بحكم قابليتها المستمرة واللانهائية للتجزئة. وهذا القبل مادي هو قطعا المطلق (الزمان والمكان) لأنه وحده القائم بذاته. ولا يمكننا افتراض أي وجود غير مطلق يقوم بهذه المهمة لأنه سيبقى عاجزا كالمادة ومحتاجا إلى ما هي في أَمَسِّ الحاجة إليه لتبرير أول وجود لها.

وإذا كان المطلق سيقوم بفعلٍ مًّا أو سيستخدم وجودا ما لإيجاد المادة الأولى، فلا شك في أنه لن يفعل ذلك من خارج ذاته المطلقة، بحكم عدم وجود "خارج عنها" لأنها مطلقة. وإذن فالفعل منه وفيه وبه، فهو يستخدم ذاته ليفعل من هذه الذات وفيها "المادة". فما الذي حدث في "الزَّمَكَان"، أي في "المطلق"، ولماذا حدث كي تصبح هناك مادة تتحرك؟!

إن المادة تختلف عن المطلق بأن الأولى كثيفة وبأن الثاني لطيف عديم الكثافة، وذلك بسبب محدوديتها ومطلقيته – وقد مر معنا شرح ذلك – إذن فنحن أمام أمر مًّا حدث في المطلق عديم الكثافة فأوجد المادة شديدة الكثافة من هذا المطلق ذاته وليس من أي شيء آخر غيره، فما هو يا ترى؟

..لقد كَثَّفَ المطلق مساحة زمانية مكانية من ذاته فكانت المادة الأولى..

وبالتالي فالمادة ذات أصل مُطْلَقي (زماني مكاني)، ولعله لهذا السبب لا يمكن للمادة أن تُعْرَف أو أن تُفْهَم لها هوية خارج حدود الزمان والمكان، فأبعادها هي دائما زمانية مكانية، لأنها في الأصل تؤول إليهما، وهي في المُحَصِّلَة تكثيف لهما بصفتهما واحدا هو المطلق.. وبهذه الطريقة يمكننا حل التناقض العصي السابق، وذلك لأن هذه النتيجة قادرة على تفكيك كافة المعضلات الفلسفية المترتبة عليه، أي على التناقض المشار إليه.

فقد تفككت معضلة عدم قيام المادة بالذات وحاجتها إلى تبرير بدايتها. وتفككت معضلة التجزئة الممكنة إلى ما لا نهاية، مادامت المادة التي يمكنها أن تستمر في التجزؤ ستتوقف عن ذلك في لحظة تؤول فيها إلى المطلق عديم الكثافة وعديم القابلية للتجزؤ، ويتم بالتالي إسقاط التَّخَوُّف من وهمية العالم ولا موضوعيته. وتفككت أيضا معضلة الإيجاد من لا شيء. فالمادة بهذا المبرر الوجودي لها لم توجد من العدم إلا بمعنى أنها انبثقت من اللاكثافة إلى الكثافة، واللاَّكثافة هي وجود موضوعي هو المطلق وليست عدما. كما تفككت أيضا معضلة قدم المادة، بحيث يمكن القول في النهاية بأنها خُلِقَت، بمعنى أنها انتقلت من اللاَّكثافة إلى الكثافة لأن الخلق هو تكوين واقع من واقع آخر، وأنها في ذات الوقت قديمة بمعنى أن

اللاَّكثافة التي انبثقت عنها في لحظة ما هي قديمة في الأساس. وأصبح البحث عن علَّة المادة هو بحث عن علَّتها بهيئتها الكثيفة فقط، مادامت هيئتها غير الكثيفة قبل أن تُخْلَق فتصبح كثيفة هي المطلق ذاته. فمن اعتقد بخلقها فهو محق، ومن اعتقد بقِدَمِها فهو محق، ومن اعتقد بأنها انبثقت من العدم فهو محق، ومن اعتقد بغير ذلك فهو محق. ومن اعتقد بلا نهائية قابليتها للتجزئة فهو محق، ومن اعتقد بتوقف هذه القابلية عند لحظة معينة فهو أيضا محق. وإنَّ كل واحد من هؤلاء المحقين يُغَطِّي في اعتقاده معنىً من معاني العلاقة بين المادة الكثيفة والمطلق عديم الكثافة.

دعونا نضرب مثالا بسيطا من الواقع يُقَرِّبُ الصورةَ إلى الذهن. فلنفترض وجود بحيرة ماء شديدة الاتساع، وأن ماءها ساكن راكد لا يتحرك. فجأة سقط فيها حجر كبير مجهول المصدر. فما الذي سوف يحدث؟ ستتكون أمواج (موجات) مائية تبدأ في مكان إلقاء الحجر ثم تأخذ في التمدد والاتساع داخل بحيرة الماء. دعونا نفترض أن هذه الموجات المائية الناتجة عن سقوط الحجر استمرت نتيجة القوة الكامنة فيها عند بدء تكوينها في التحرك والتمدد زمنا طويلا، وأن البحيرة واسعة جدا إلى درجة أنها تتسع لسنوات من حركة الموجات. فلنُسْقِط هذا المثال على المطلق وعلى المادة وعلى الحركة.

البحيرة الواسعة الراكدة تقوم مقام المطلق (الزمكان). الحجر الذي سقط في الماء فجأة هو الحدث أو الفعل أو العلَّة التي بها بدأت وتشكلت الموجات المائية المتحركة. الموجات المائية المتحركة تلك هي المادة المتحركة التي أوجدتها تلك العِلَّة. الموجات في اتساعها وتمددها هي الكون في تمدده واتساعه في المطلق شيئا فشيئا. ماء البحيرة يتخلل الموجات التي تتكون وتتكسر في الماء كما يتخلل المطلق المادة التي تتحرك وتتغير وتتحول وتتنقل فيه.. بكل تأكيد لا وجه للمقارنة الحقيقية بين الواقع والمثال. لكن من استطاع أن يستوعب هذا المثال يصبح من السهل عليه تَخَيُّل ما حدث هناك ذات لحظة موغلة في القدم.

هـ - العلاقة بين المطلق (الله) والمادة (الخلق)

• تشخيص معضلة الصراع اللاهوتي المادي

ظن الكثيرون خطأً ونتيجة خلل في بنيان فكرة الوجود في أذهانهم، وفي بنيان الهرم المعرفي لديهم، أن البحث في الذات المطلقة وُجُوداً وعَدَماً، هو وجه آخر للبحث في المادة خَلْقاً أو قِدَماً. بحيث أن من يتحدث عن مطلق له وجود فهو إنما يتحدث في الوجه الآخر عن مادة مخلوقة. وأن من يتحدث عن مادة قديمة، إنما هو في الواقع يتحدث عن مطلق موهوم لا وجود له. ونتيجة لهذه المعادلة الحَدِّيَّة الفجة غير القائمة على أساس معرفي متين أو على تصور فلسفي متماسك، راح مُثْبِتو المطلق يبحثون عن سلبية المادة وانطوائها على نواقص في طبيعتها تتطلب حاجتها إلى المطلق كخالق، لتعوض به هذا النقص لديها. وهو

النقص الذي يحول بينها وبين استغنائها عنه، أي عن المطلق. وفي المقابل راح منكرو هذا المطلق يبحثون في المادة عن مقومات تكون كافية ومقنعة لديهم لتبرير استغنائها عن المطلق، وتأكيد عدم حاجتها إليه بما يفيد من ثم عدم وجوده.

وهذان الاتجاهان في التفكير قاما على وَهْم ليس له أي أساس فلسفي، وراحت أطروحات كل اتجاه تُسْهِم في تضخيم الاتجاه الثاني الذي كان مضطرا إلى البحث باستمرار عماًّ يواجه به خصومه. يُعْتَبَرُ علماء الكلام ورجال اللاهوت في أيٍّ من الأديان أنصاراً متحمسين لسلبية المادة أمام المطلق، فيما يُعْتَبَر الفلاسفة الماديون وعلى رأسهم دعاة المادية الدياليكتيكية أنصارا أكثر تحمسا لقِدَم المادة ولعدم حاجتها للمطلق. وما كان لهؤلاء ولا لأولئك أن يقعوا في هذا المطب لو أن جهدا مخلصا وحقيقيا بُذِلَ لوضع الأمور في نصابها، إصلاحا للخلل في البُنْيَة المعرفية التي أدت إليه وأوقعت فيه.

إن حالة المادة وواقعها خَلْقاَ أو قِدَماً، لا يقيم دليلا من أي نوع على حالة المطلق وُجُوداً أو عَدَماً. إن أية محاولة فلسفية لمعرفة محدودية أو مطلقية المادة، إنما تهدف إلى تحديد علاقة هذه المادة بالمطلق الذي يُبْحَثُ وجوده من عدمه في سياق فلسفي آخر مختلف عن ذلك الذي يَبْحَثُ في المادة تحديدا أو إطلاقا. فقد نُثْبِتُ للمادة حالة خَلْق أو قِدَم، وإن صح هذا أو ذاك، فليس فيه ما يؤثر على المطلق وجودا إن وُجِد. وكل ما في الأمر، أن خَلْقَ المادة يفرض في عقولنا شكلا من العلاقة بينها وبين المطلق، قد يختلف عن شكل تلك العلاقة إذا كان ثبت لدينا أنها قديمة.

إن البحث الفلسفي في المادة هو بحث في علاقتها بالمطلق لأنه بحث في بعدها "الزماني المكاني"، وليس بحثا في المطلق ذاته. أما البحث في المطلق فهو بحث مستقل عن أي بحث في المادة. إن المطلق بما هو مطلق لا يمكن لوجوده أن يتقرر في ضوء بحث في المادة بما هي مادة، بل في ضوء بحثٍ في المجرد يستخدم الوعي في أقصى درجاته تجريدا. وبالتالي فقد كان على من أعيى المطلق وعيَهم لسبب أو لآخر، ألاَّ يُضَيِّعوا أوقاتَهم وجهودهم في محاولة إثبات عدم وجوده، في المادة التي ظنوا أن ثبوت ما يسمونه "استغناءَها عنه"، كاف لإقصائه ونفي وجوده. كما أنه كان على أولئك الذين أثقل أوهامَهم الغارقة في ميثولوجيا اللاَّهوت، انطلاقُ المادة المهول، ألاَّ يهدروا طاقاتهم في محاولة إثبات سلبية المادة وحاجتها إلى المطلق الذي ظنوا أن تماسك فكرتنا عنه يحتاج إلى مادة ضعيفة ومستسلمة أمام قدرته وإحاطته، متجاهلين بشكل يسيء إلى المطلق ذاته، أن هذه المادة أياًّ كانت إيجابياتها وفاعلياتها هي في النهاية تجلٍّ لقدرته ووعيه. الأمر الذي يجعل إيجابية المادة وفاعليتها وإمكاناتها تصب كلها في خانة إثبات هذا المطلق وقدراته لا في خانة عدمه.

ولأن طبائع الأمور تسير في الاتجاه المعارض والمناكف لكلٍّ من التيارين المُثْقَلَيْن بأعباءٍ معرفية، هي في الواقع من وحي التيار الآخر. فقد كان مفهوما أن يعجز كل واحد منهما عن أن يكون عقلانيا في عروضه

وأطروحاته في السياق الذي اختطه لنفسه وبنى عليه منظومته المعرفية ونسَقَه الفلسفي. الماديون الأوائل لما عجزوا فلسفيا – و هم ما كانوا إلاَّ ليعجزوا – عن إثبات قِدَم المادة، للمصادرة من ثم، وكنتيجة لهذا القدم على وجود المطلق الذي أرهقهم فأرادوا التخلص منه، فقد افترضوا هذا القدم وبنوا عليه من ثم منظومة معتقداتهم، فتخبطوا وأثاروا الضحك والشفقة أحيانا.

- **المادية الدياليكتيكية وقانون (وحدة الأضداد)**

ماديون آخرون كانوا أكثر نباهة – وهم الدياليكتيكيون – انتبهوا إلى الثغرة القاتلة في نسقٍ فلسفي مادي يقيم ماديته وإنكاره للمطلق على افتراضٍ وليس على يقين فلسفي، أدركوا استحالته ووجوب ضده، تنكروا للفلسفة ولحقها في الهيمنة على هذه المباحث، وأعطوا لأنفسهم الحق في مناقشة المسألة في التجربة وفي العلم، مع أنهم آلوا في النهاية إلى فشل. فقصارى ما استطاعت المادية الدياليكتيكية أن تتوصل إليه وأن تقرره بشأن المطلق عَدَماً والمادة قِدَماً، هو قانونٌ تسميه حينا بـ "وحدة الأضداد" وحينا آخر بـ "نضال الأضداد".

ومع أن قانون "نضال الأضداد" في حد ذاته – هو وباقي قوانين الدياليكتيك أيضا – قانون إيجابي ولا يقل أهمية عن قوانين النسبية وقوانين نيوتن وغيرها من القوانين القارئة لنظام الكون. إلا أن النتائج التي تم استخدامه للوصول إليها لم تكن مما ينسجم مع النسق العام الذي يُفترض أن يعمل هذا القانون في إطاره. فهذا القانون وُضِعَ أو اكتُشِفَ كقانون مُفَسِّرٍ للحركة الجوهرية للمادة بإرجاعها إلى أضداد أو نقائض متصارعة، تخلق بهذا التصارع أو التضاد حالة الحركة. وتم توسيع دائرة عمل هذا القانون لينطبق لا على المادة (الطبيعة) فقط، بل على التاريخ (المجتمع) أيضا.

إن تطبيق قانون "وحدة الأضداد" في الحدود السابقة أغنى العلوم إغناء عظيما لأنه كشف عن الأسباب العميقة للحركة في الوجود المادي بلحظتيه الطبيعية والاجتماعية. وهو في دائرة تفسيره للحركة قانونٌ لا يُشَقُّ له غبار. ولكن المادية الدياليكتيكية التي كانت تسعى فيما كانت تسعى إليه – على ما يبدو – إلى التخلص من وقع المطلق على الحياة، وجدت نفسها إزاء ورقة أخيرة عليها أن تلعبها بعد أن فشلت كل الأنساق الفلسفية في إثبات عدم وجود المطلق، وبعد أن لاحظت أن افتراض قِدَم المادة بدون مرجعية فلسفية متماسكة يجعل المادية عموما فلسفة لا تقل هشاشة عن رهان باسكال. وهذه الورقة الأخيرة هي اللعب على ذاتية الحركة بموجب قانون "وحدة الأضداد"، لإثبات استغنائها بالتالي – أي الحركة – بهذه الذاتية عن المحرك الخارجي الذي يُعَدُّ في اللاهوت الديني هو المطلق الذي حَرَّكَ المادة الأولى وباشر الإشراف على حركتها فيما بعد.

ولكن المادية الدياليكتيكية وهي تلعب هذه الورقة – الأخيرة – كان عليها كي تُحَقِّقَ لنفسها ولهدفها الفلسفي التماسك بالاستناد إلى قانون "وحدة الأضداد"، أن تلجأ إلى افتراضٍ آخر عَصِيٍّ على العقل بدوره، وهو أن المادة والحركة شيء واحد، أو هما وجود واحد، وذلك كي تتمكن من نفي مُوجِد المادة الخارجي بمجرد نفي مُحركها الخارجي، مادام الوجود والحركة تعبيران عن المادة لا ينفصلان. ومع أن الفلسفات لا تقوم على الافتراضات عادة، إلا أنه مع ذلك افتراض يخالف الواقع. فالمادة ليست هي حركتها. إذ أن تصور المادة غير متحركة وساكنة أمر ممكن وغير ممتنع في العقل، وبالتالي فمادام السكون حالة ممكنة من حالات المادة، فالحركة ليست سوى حالة أخرى لها وليست هي ذات المادة. وبالتالي فمادامت الحركة هي حالة المادة الواقعية والتي تمثل إحدى حالاتها الممكنة، فهذا يعني قطعا أن المادة شيء وحالاتها الممكنة عقلا أياً كانت شيء آخر، ولا علاقة لوجود حالات الوجود المادي بوجوده ذاته. وهو الأمر الذي يُبْقِي المادة على الدوام في حاجة إلى مُوجِد حتى لو ثبت استغناؤها عن المحرك، مع أن ذلك لم يثبت أيضا، ما يزيد من الألغام الناسفة للبناء الفلسفي الذي حاولت المادية الدياليكتيكية إقامته عندما وَظَّفَت قانون "وحدة الأضداد" توظيفا في غير مَحله المفترض.

فقانون "وحدة الأضداد" يفسر كيف تحدث الحركة، لكنه لا يفسر كيف بدأت الحركة. وهو بصفته قانونا ماديا فهو خاضع قطعا إلى نفس التساؤلات والاختبارات التي مرت معنا حين تحدثنا عن عدم قيام المادة بالذات بسبب خضوعها لإمكانية التجزئة اللانهائية، وبالتالي حاجتها إلى المطلق كي يعطيها مبرر وجودها. وإذن فالسؤال عن البداية، سواء بداية الوجود أو بداية الحركة، بصفتها حالة مرتبطة ببداية ذلك الوجود أساسا، لأنها ما ابتدأت إلاَّ به وما كان لها وجود أو معنى من غيره وقبل وجوده. نقول.. إن السؤال عن البداية يبقى قائما. وليس من اختصاص قانون "وحدة الأضداد" من حيث المبدأ أن يجيب على هذا السؤال، لأنه مَحَلٌّ له شأنه شأن المادة ذاتها.

إن من يتصور أن قانون "وحدة الأضداد" كمفسر للحركة كافٍ لإثبات استغناء المادة عن المطلق وجودا، بسبب كون هذا المطلق هو المحرك المزعوم الذي صرعه هذا القانون، لا يختلف إطلاقا عمن يتصور أن قانون "الجاذبية" كمُفَسِّرٍ لسقوط الأجسام نحو الأسفل كافٍ لإثبات الاستغناء عن المطلق وجودا بسبب كون هذا المطلق هو مُسْقِط الأجسام المزعوم نحو الأسفل بعد أن هزمه قانون الجاذبية.

إن كل ظاهرة طبيعية ينسبها اللاَّهوت إلى المطلق حُدوثا، هي في الواقع ظاهرة تحدث بسبب قانون ماًّ تنطوي عليه الطبيعة. فإذا تم اكتشاف ذلك القانون وتمت معرفته وتفسير تلك الظاهرة به، فإن ما يتم إسقاطه في واقع الأمر بهذا الاكتشاف، هو الافتراض اللاهوتي بالإشراف المباشر للمطلق على تلك الظاهرة وإحداثها، وليس وجود المطلق ذاته، لأن القانون المُكْتَشَف هو جزء لا يتجزأ من واقع المادة بكل

ما تعنيه وما تحمله من قصور وجودي مُسْتَحْكِم في طبيعتها. وهو القصور الذي يجعلها تحتاج حتما إلى ما تستكمل به هذا القصور، وهو ما مر معنا فيما سبق أنه المطلق، وهو ما يُبْحَثُ في الفلسفة وفي الفلسفة فقط، ولا دخل للعلم ولقوانين العلم ومن جملتها قانون "وحدة الأضداد" به.

• الله والفلسفة ضحايا الصراع بين اللاهوتيين والماديين

إن المادية الدياليكتيكية على ما يبدو كانت تعاني من معضلة ذهنية أربكتها ففرضت عليها أن تختط لنفسها مسارا فلسفيا مضطربا ومُشَوَّشاً. وبالمناسبة فإن هذه المعضلة ليست جديدة على تاريخ المجابهة بين المادية واللاَّهوت. كما أنها معضلة يعاني منها طرفا الصراع، المادي واللاَّهوتي على حدٍّ سواء، ولكن في اتجاهين مختلفين. إن هذه المعضلة تتمثل في عدم القدرة على الفصل بين المطلق وبين البشر الذين يزعمون أنهم يتحدثون باسمه ونيابة عنه في ذهن المادي، وفي عدم القدرة على الفصل بين النسق المعرفي العلمي (التجريبي) والنسق المعرفي الفلسفي (العقلي) لدى المادي في ذهن اللاَّهوتي.

فالمادي الذي وجد نفسه أمام نسقٍ ديني لاهوتي يصنفه في دائرة الأسطورة المعادية للتقدم الإنساني، قفز إلى المطلق فرفضه وحاول لَيَّ عنق كل الحقائق كي يثبت أنه غير موجود. وعندما فشل في ذلك في النسق الفلسفي لجأ إليه في النسق العلمي. وهو إذ فعل ذلك فلأنه افترض بالفعل أن قبول وجود المطلق يعني قبول اللاَّهوت، وبالتالي فليس أمام من يرفض اللاهوت بشكله المُرْهِق للعقل إلا أن يرفض المطلق بصفته المبرر التأصيلي لهذا اللاهوت عند اللاهوتيين. بينما الحقيقة غير ذلك تماما، فلا رفض اللاهوت يقتضي رفض المطلق، ولا قبول المطلق يعني حتما قبول اللاهوت بشكله المفروض على البشر لفهم هذا المطلق وعلاقته بنا.

من جانبه فإن اللاهوتي الذي وجد نفسه أمام نسقٍ فلسفي مادي يرفض المطلق، هبط إلى النسق العلمي وبدأ بمحاربته ومعاداته في محاولات دامية كي يثبت مروقَه وهرطقتَه وزندقتَه. وهو – أي اللاهوتي – إذ فعل ذلك فلأنه انطلق بدوره من فرضية خاطئة مفادها أن النسق العلمي لذلك المادي المنكر للمطلق فاسد لأنه منبثق عن نسق فلسفي يقف وراء ذلك الإنكار. بينما الحقيقة غير ذلك. فلا رفض فلسفة المادي في مجال موقفه من المطلق يقتضي رفض نسقه العلمي، ولا قبول نسقه العلمي يلزم عنه قطعا قبول نسقه الفلسفي.

هناك إذن ضرب جَلِي من ضروب التشابه في الأنساق المعرفية لدى كل من اللاهوتي المحارب للعلم والمادي المنكر للمطلق، يتمثل في الخلل الكامن في البُنَى المعتقدية لكل منهما. فلاهوت اللاهوتي هو صورة طبق الأصل عن فلسفة المادي. وعلم هذا الأخير هو صورة طبق الأصل عن مطلق اللاهوتي، من حيث أن اللاهوتي رفض علم المادي دفاعا عن مطلقه الذي يَنْسِبُ إليه لاهوته. وهو في كل ذلك مدافع عن لاهوته

فقط وليس عن المطلق. ومن حيث أن المادي رفض مطلق اللاهوتي دفاعا عن علمه المُنْتَسِب إلى فلسفته. وهو في كل ذلك مدافع عن فلسفته فقط وليس عن علمه. وبالتالي ففي المعركة الدائرة بين العلم والمطلق كتعبير عن صراع أعمق هو بين الفلسفة واللاهوت، يُقْصَى المطلق وتُسَفَّهُ الفلسفة.

عود على بدء بعد هذا الاستطراد، إلى موضوع العلاقة بين المادة والمطلق. إن أي بحث فلسفي في المادة لا يهدف – كما بينا – إلاَّ إلى معرفة طبيعة المادة وعلاقتها بالمطلق، وليس إلى تحديد أمورٍ ماً لها علاقة بالمطلق ذاته. إن افتراض أن وجود المطلق مرهون بحاجة المادة إليه هو افتراض هش، لأنه افتراض أدى بكل من اعتمدوا عليه إلى تبني أنساق فلسفية مقلوبة ومضطربة حقا. وقد تجلى ذلك في حقيقة أن المادة هي بالفعل في حاجة إليه من حيث وجودها وذلك بصورة لم يستطع أحد أن ينكرها إلاَّ بافتراض قدمها ومطلقيتها – أي المادة – وهو ما يعني افتراض مطلق مهزوز أصعب على التصور العقلي من المطلق ذاته، أي المطلق الزماني المكاني.

وعندما حاول هذا النسق الفلسفي عدم اللجوء إلى هذا الافتراض، فإنه قد هرب منه باتجاه البحث عن استغناء المادة الحركي عن ذلك المطلق، وهو الأمر الذي دفعه إلى افتراضٍ جديد يخالف العقل والواقع معا، ألا وهو توحُّد المادة وحالتها الحركية بالصورة التي تحدثنا عنها. وهكذا فقد توالت الانتكاسات الفلسفية والافتراضات غير المقبولة، لنكتشف أننا في النهاية أمام أَبْنِيَة هَشَّة وأنساقٍ فلسفية مهزوزة أشبه بأبنية آيلة إلى السقوط. وكل ذلك من أجل نبذ اللاهوت وإسقاطه، في حين أن هذا الهدف ما كان يستدعي كل هذه الخسائر الباهظة والضحايا البريئة. ما أشبه من فعلوا ذلك بمن يدمر مدينة على رؤوس أصحابها فقط من أجل ضمان قتل مجرم مختبئ فيها. ألم يكن يكفي بذل مزيد من الجهد لإلقاء القبض على هذا المجرم مع الحفاظ على المدينة سليمة معافاة من الدمار والخراب الذي لحق بها؟

خلاصة القول إذن، أننا كنا أو لم نكن، كانت المادة أو لم تكن، فإن المطلق كائن وموجود. إن إدراكنا للمطلق ليس هو الذي يعطيه وجوده ويهبه كينونته. فلو كان وجود المطلق مرهونا بإدراكنا له وبوعينا به فقط لكان وهما ولما كان مطلقا. إن وعينا كشف عن حقيقة وجوده. ولو لم نَعِه لما انتفى وجوده، تماما مثل القوانين التي تقع خارج دائرة وعينا الآن، فإن وجودها لا ينتفي لمجرد عدم وقوع وعينا عليها. وهي لا توجد في خيالنا فقط عند وقوع هذا الوعي عليها، بل هي موجودة باستقلال تام عن الوعي، وسواء وقع عليها هذا الوعي أو لم يقع فإن ذلك لا يؤثر على وجودها.

لقد وعينا حقيقة تؤكد أننا قبل ملايين السنين كنا ضمن سلسلة طويلة من الحيوانات غير الواعية، وآنذاك لم نكن نعي المطلق قطعا. لكنه مع ذلك كان حقيقة موضوعية لا تشوبها شائبة، وكل ما أحدثه الوعي أن أدركه وتصوره واكتشف وجوده بالتأمل وبالتفكير ليس إلا. ألا يعني كل ذلك إذن أننا بصدد دليل إضافي على أن المادة ليس من شأنها أن تقيم أي دليل من أي نوع على وجود المطلق، وأن وجوده بالتالي هو الذي حدد للمادة ماهيتها وطبيعتها؟!

لننتقل الآن إلى مسألة مهمة أخرى من المسائل ذات العلاقة بالمطلق، ألا وهي مسألة حقائق الرياضيات، وشكل العلاقة التي تربطها بهذا المطلق.

و – المطلق وحقائق الرياضيات

فمن بين كل ما نسميه حقائق، تستوقفنا حقائق الرياضيات، تثير دهشتنا فيها يقينيتها ومُطْلَقيتها، ويُلْفِت انتباهنا فيها عدم احتياجها إلى مِبْضَع جراح أو إلى أنبوب اختبار أو إلى مجهر عالم في مختبر كي نتعرف عليها وكي نكسبها ذلك المستوى من اليقينية في أذهاننا.. الخط المستقيم هو أقصر بعد بين نقطتين.. من نقطة ماً خارج مستقيم لا نستطيع أن نرسم سوى خط واحد مواز له.. مربع الوتر في المثلث القائم يساوي مجموع مربعي الضلعين الآخرين.. إلخ. إنها حقائق فوق الحواس (مر معنا إثبات ذلك في الفصل الأول). وهي حقائق تنطبق في المطلق. وهي بالتالي – نتيجة لذلك – قراءتنا لما يحدث في هذا المطلق. وبما أن المادة موجودة وتتحرك في المطلق، فقد كان من الطبيعي أن تكون حقائق الرياضيات هي القالب أو الوعاء الذي تَحْدُث فيه حركة المادة. إن مجموعة القوانين والعلاقات التي تحكم حركة المادة – وهي العلاقات والقوى والإمكانات التي بُثَّتْ في المادة أو التي انطوت عليها المادة لحظة تكثيف الزمكان لذاته – إنما تنطبق وتقود حركة هذه المادة في قالب رياضي يهيمن عليها ويسودها ولا تخرج عنه، لم يكن آينشتاين مخطئًا على الإطلاق حين صَبَّ الكون فيه.

كالسمكة – وهذا مثال افتراضي توضيحي – في الماء لها قوانينها التي تحكمها بصرف النظر عن وجودها في الماء. وللماء قوانينه وحقائقه التي يُقْرَأ من خلالها وبها سواء وُجِدَت فيه أسماك أو لم توجد. وبوجود السمكة في الماء فإنها تتحرك خاضعة في حركتها لقوانينها الخاصة في إطار وعائية وقَالَبِيَّة قوانين وحقائق الماء إن صح التعبير. الماء هو المطلق، وحقائقه المستقلة عن السمكة هي حقائق الرياضيات. السمكة هي المادة بعلاقاتها وقوانينها الخاصة التي انطوت عليها منذ لحظة التكثيف الأولى، وعلاقة الماء وقوانينه وحقائقه بالسمكة التي وُضِعَت فيه هي كعلاقة الرياضيات بالمادة بعد أن بدأت تتحرك.

إن حقائق الرياضيات هي حقائق مستقلة عن المادة، وهي حقائق تُقرأ في الواقع المطلق، كما أنها ليست مُسْتَحْدَثَة. إنها بمعنى آخر، إطارُ فهمنا لما يحدث في الذات المطلقة. لهذا فقد كانت مستقلة عن المادة المستحدثة وعن قوانينها، ولهذا أيضا فهي موجودة دائما في الذات سواء وُجِدَت المادة فيه أو لم توجد أصلا. ولهذا فقد كان لزاما على المادة المتحركة في المطلق أن تَتَقَوْلَب في حركتها بها كمظهر حتمي من مظاهر تَقَوْلُبِها بحقيقة أنها موجودة وتتحرك في هذا المطلق المقروء رياضيا.

خلاصة القول، أن المطلق الذي هو في بعض من فيوضه "الزمكان"، (كدمج للفظي الزمان والمكان)، هو ذاته الوجود الفلسفي الذي تطلق عليه أرقى النماذج الدينية اسم (الله) كاسم علم يدل عليه. ولم

يكن وصفنا للزمان والمكان بأنهما فيضان من فيض المطلق، نوعاً من جعل "الله" ذاتاً زمانية مكانية فقط، بل هو توصيف حقيقي لكل من الزمان والمكان من جهة، مع بقاء الباب من جهة أخرى مفتوحاً على مصراعيه أمام أيَّةِ إضافة تكشف في الذات المطلقة "الله" عن ألوانٍ جديدة من الفيض لم نعرفها الآن وقد نعرفها مستقبلا. ونحن كذوات واعية مُدْرِكَة نَعيه ونعي ما يدور فيه كذات مطلقة بحقائق الرياضيات ذات الطبيعة اليقينية المطلقة. وهذا ما يفسر لنا لماذا تُعَدُّ حقائق الرياضيات حقائقَ غير تجريبية، أي أن الوصول إليها لا يتم عبر الأداة المعرفية "التجربة"، بل عبر الأداة العقلية، كما هو حال الوصول إلى المعرفة بالمطلق ذاته ولا فرق؟

المطلق في لحظة زمكانية معينة كَثَّفَ ذاته فخلق المادة ودفعها إلى أن تتحرك مُودِعاً فيها كماًّ هائلاً من الإمكانات والعلاقات والقوى التي راحت تنتقل بالمادة في التاريخ من حالات كامنة فيها بالقوة إلى حالات ظاهرة بالفعل. وُجِدَت المادة إذن وبدأت بالحركة والتَّمَدُّد في المطلق حسب تلك الإمكانات والعلاقات التي أُودعت فيها، ولكن داخل وعائية وإطارية الحقائق اليقينية المطلقة غير التجريبية التي نطلق عليها اسم "الرياضيات". ومنذ ذلك الوقت والحركة مستمرة والتَمَدُّد متواصل، والتحول في أحوال المادة من حال إلى حال ومن مستوى إلى آخر حاصل ومتحقق في قالب رياضي لا يتغير.

ثانيا.. صفة الله الوحيدة.. الألوهية

أ – علاقة الصفات بالموصوفات

إن كافة الصفات التي نطلقها على المادة المتحركة هي صفات مُشْتَقَّة من مفاهيم رياضية، أي زَمَكَانِيَّة، كالطويل والقصير، والكبير والصغير، والبعيد والقريب، والمرتفع والمنخفض، والسريع والبطيء.. إلخ. ونحن نقصد هنا بطبيعة الحال الصفات الموضوعية، وليس الوجدانية الانطباعية، كالجميل والقبيح واللذيذ والكريه.. إلخ. وكل هذه الصفات الموضوعية نِسْبِيَّة ولا يمكن أن تكون لها أية دلالة إلاَّ على ضوء المقارنة في ضوء الحواس وهي تَلْتَقِط الواقع.

فالطويل طويل مقارنةً بما أو بمن هو قصير، والسريع سريع بمقارنته بما أو بمن هو بطيء، والكبير كبير بمقارنته بما أو بمن هو صغير، وهكذا دواليك. أما بالقياس للمطلق فإن كل الأطوال متساوية من وجهة نظر رياضية، وكذلك المسافات والأحجام والسرعات لأنها ستقارن عندئذ باللاَّنهائي. وحقائق الرياضيات ذاتها هي التي تقرر أن أيَّ رقم تتم نسبته إلى اللانهاية يكون الناتج صفرا. إن هذه المفاهيم الزمكانية – أي المُشْتَقَّة من حقائق الرياضيات – وباستقلال عن المادة المتحركة التي تصفها، تفقد

دلالتها الواقعية وتغدو صُوَراً مجردة لمفاهيم ساكنة راكدة. فالطويل هو وجود مادي أطول من وجود مادي آخر. أما الطول فهو مفهوم عقلي مجرد وتصور ذهني ثابت لما تتم المقارنة بين الموجودات في ضوء مستوياته المختلفة من حيث الامتداد في المكان باتجاهين متعاكسين فقط، مع تحييد كافة الصفات الأخرى. والكبير من ثم هو وجود مادي أكبر من وجود مادي آخر. أما الكِبَر فهو مفهوم عقلي مجرد وتصور ذهني ثابت كالطول ولا فرق، ولكن من حيث الحجم في المكان، لتغدوَ المقارنة بين الموجودات في ضوئه حاصلةً من حيث الاتساع في كافة الاتجاهات وليس من حيث الامتداد فقط.

أما الزمكان (المطلق)، فليس لا كبيرا ولا طويلا ولا عميقا ولا سريعا ولا أي شيء من ذلك. وبكلمة أخرى فإن كل تلك الصفات وإن كانت مُشْتَقَّة من المفاهيم الرياضية يقينية الطابع التي هي في الأساس قراءتُنا لهذا المطلق، إلا أنها تنطبق فقط على المحدود وهو يسبح في اللامحدود ويَتَمَرَّغُ فيه. وبما أن المادة لا تُدْرَك كواقع موضوعي إلاَّ بالحواس، فلا معنى لتلك المفاهيم وهي تنطبق على المادة إلا في ضوء دلالتها المنطبقة في حواسنا والمُلْتَقَطَة عبرها.

الصفات المذكورة إذن هي صفات موضوعية للمادة المتحركة في المطلق تلتقطها حواسُّنا، لنعيَها وندركَها بعد ذلك مُكَوِّنين من خلالها صورا موضوعية عن الواقع المادي. لذلك فهي دائما صفات نسبية ولا دلالة لها إلاَّ في ضوء النسبية والمقارنة. الأمر الذي يمتنع معه عقلا أن تنطبق على المطلق، لأنها كي تنطبق عليه فيجب أن تنطبق في ضوء المقارنة، أي مقارنة المطلق بغيره، وبما أن كل ما هو غير المطلق من الموجودات محدود بما ينفي إمكانية المقارنة ذات المعنى أو ذات الدلالة الكَمِّيَة بينه وبين المطلق. فإن القول بأن المطلق (الله) كبير هو كلام بغير معنى، لأننا لن نعي هذا المعنى فيه إلاَّ إذا قارناه بغيره، فهو كبير، بمعنى أنه أكبر من وجود آخر، وبما أن أي وجود آخر بمقارنته بالمطلق يكون عدما متلاشيا، فلن يفيدنا وصف الله بالكبر بأية معرفة ولن تكون له أية دلالة. ودلالته لن تجد لها طريقا إلى العقل إلاَّ إذا كان ذلك العقل أقل قدرة على التجريد من أن يتصور الله مطلقا غير محدود. أما وصف المادة بهذه الصفات فإنه يكتسي دلالات واضحة، لأن عبارة مثل "إن هذا جسم طوله متر واحد، وهو أطول من جسم طوله خمسون سنتيمترا" هي عبارة لها معنىً موضوعي ذو قيمة معرفية.

لا وجود لصفات بدون وجود موصوفات في الواقع الموضوعي. فالطويل هو وجود موضوعي يتصف بالطول، بالقياس لوجود موضوعي آخر. والسريع هو وجود موضوعي يتصف بالسرعة بالقياس لوجود موضوعي آخر. وبالمقابل فإنه لا وجود لواقع موضوعي عديم الصفات. فما من واقع موضوعي إلا وله حتما مجموعة من الصفات الزمانية والمكانية التي تُمَكِن قراءتُها رياضيا. فنحن عندما نتكلم عن الكرسي مثلا، إنما نتكلم عن واقع موضوعي مادي له صفات محددة. الصفات إذن لصيقة بالموصوف لا تنفصل

عنه، وهي في نهاية المطاف تعبيراتنا الزمكانية عن ذلك الموصوف. والعلاقة بين الصفة والموصوف هي علاقة وحدة وتلاحم عضوي وجودي كامل، وليست علاقة تراتب وتحاد. فليس هناك وجود وإلى جانبه توجد صفاته. بل إن هناك وجودا هو وصفاته كيان واحد، أو هو ذاتُه صفاتُه. وبمعنى آخر فإن هناك وجودا له صفات، وهو بدون صفاته هذه لا يوجد على الإطلاق وتنتفي عنه هويته الخاصة كوجود. فمنذ اللحظة التي نتحدث فيها عن وجود موضوعي فنحن إنما نتحدث عن صفات وعن موصوف بها.

فإذا قلنا إن الكوكب هو كتلة مادية غير مضيئة تتحرك في الفراغ. فهذا يعني أن انتفاءً صفة (غير مضيئة) أو صفة (متحركة) عن هذه (الكتلة المادية) ينفي عنها وعلى الفور معنى الكوكب وهويته. فلو أصبحت هذه الكتلة المادية مضيئة لم تعد كوكبا حتى لو بقيت تتحرك في الفراغ. وإن هي توقفت عن الحركة وخلدت إلى السكون انتفت عنها أيضا ماهية الكوكب وهويته وإن بقيت غير مضيئة، ولكان علينا عندئذ أن نبحث لها عن هوية أخرى تتناسب مع صفاتها الجديدة أو مع هيئتها الجديدة التي سقطت فيها إحدى صفاتها السابقة. كلُّ صفة بعينها لا يمكنها أن تنفصل عن الموصوف إلاَّ إذا سقط هذا الموصوف ولم يعد له وجود بصفته تلك.

لكن الوجود المتصف بأكثر من صفة فهو في واقع الأمر وبكل صفة من صفاته تلك بمثابة وجود مختلف عن الآخر، يمكن تَخَيُّل وجوده بصفة من صفاته فقط دون باقي الصفات، وإن أصبح وجودا يختلف عن الأول. فالكوكب إذا كان عبارة عن كتلة مادية غير مضيئة ومتحركة في الفراغ. فهو في واقع الأمر كتلة مادية غير مضيئة، وهو أيضا كتلة مادية متحركة في الفراغ، بحيث يمكن تصور حالتين أو وجودين له. إذ يمكننا تصور كتلة مادية متحركة مضيئة، كما يمكننا تصور كتلة مادية غير مضيئة ساكنة، لكن لكل كتلة منهما كيانا ووجودا مختلفا عن الآخر، وليس هو ذاته الكوكب الذي وصفناه فيما مضى.

فإذا قلنا مثلا أن الإنسان هو مادة حية تُحِسُّ وتدرك. فإننا بصدد وصف هذا الوجود المسمى إنسان بأن له أربع صفات هي (المادية) و(الحياة) و(الإحساس) و(الإدراك). في واقع الأمر إذا سقطت أية صفة من هذه الصفات عن الإنسان لم يعد إنسانا. فوجود مادي حي يحس ولا يدرك ليس إنسانا، لكن وجوده ممكن، وقد أسميناه (الحيوان). والوجود المادي الحي الذي لا يُحس ولا يدرك، ليس لا إنسانا ولا حيوانا، لكن وجودَه مُمكن، وقد أسميناه (النبات). والوجود المادي غير الحي والذي لا يُحس ولا يدرك، ليس لا إنسانا ولا حيوانا ولا نباتا، لكن وجودَه مُمكن، إنه (الجماد).

تلك الصفات الأربع إذن يُمكن فصلها عن بعضها البعض بشكل أو بآخر في الواقع، ليغدو الحديث مُنْصَبًّا باتجاه وجود آخر ليس هو ذات الوجود الذي يتصف بها مجتمعة. إن المادة ومهما كانت أشكالها ومستويات تواجدها هي في علاقتها بالصفات – أي بصفاتها - كعلاقة الإنسان بصفاته الأربع إياها. إن هذا المعنى إذ ينطبق على المادة فإنه لا ينطبق على المطلق (الزمكان).

من حيث المبدأ وكوجوب عقلي، لابد للزمكان باعتباره وجودا، من صفاتٍ تُعَبِّر عن هويته ولا يُدْرَك إذ يدرك إلاَّ بها. لكن صفاته لا يمكنها أن تتجزأ، فهي كيان واحد لأنه كيان واحد لا يتجزأ ولا يتغير. فإذا كنا نستطيع أن نُحَلِّلَ ونُفَتِّتَ صفات الإنسان إلى أربع صفات يمكن أن تتصف بها موجودات أخرى مختلفة عن الإنسان، فإننا لا نستطيع أن نفتت وأن نحلل صفات المطلق، لأنه غير قابل هو في ذاته أساسا للتحلل والتفتت. فكما أن المطلق ذاتٌ متماسكة متصلة غير محدودة وغير قابلة للتجزئة أو التحلل، فكذلك صفاته، فهي بناء وصفي واحد لا تمكن تجزئته ولا تحليله في الواقع.

وبالتالي فإذا كانت الخطوة الأولى في سُلَّم الحديث عن صفات المطلق قد انْصَبَّت في اتجاه نفي إمكانية فصل صفاته عن ذاته باعتبار علاقة الوحدة القائمة في الأصل بين الصفات والموصوفات من حيث المبدأ، وباعتبار عدم وجود واقع موضوعي لا صفات له، لأن وجوده موضوعيا هو عين وجوده بصفاته تلك. فإن الخطوة الثانية في سُلَّم الحديث عن صفاته إنما تنصب في اتجاه نفي إمكانية التفتت والتجزؤ والانفصال بين صفاته، وهو ما يعني قطعا ووجوبا أن ليست للمطلق صفات، بل صفة وحيدة، مادام التَّعَدُّد في صفاته بالمعنى المعهود للتعدد يجعلها قابلة للتجزئة والتفتت، وبالتالي ينفي عن المطلق مطلقيته بجعله هو ذاته قابلا للتجزؤ بتجزؤِ صفاته التي لا وجود له أساسا بدونها ولا هوية لذاته من غيرها.

ولكن إلى ماذا يمكن لهذه الرؤية أن تقودنا ونحن نبحث عن تأصيلٍ فلسفي لصفات المطلق؟!

إننا عندما نتحدث عن صفات المطلق ونقوم بالتفرقة بينها بقولنا مثلا أنه يتصف بالقدرة وبالإرادة وبالوعي، فنحن في الحقيقة لا نتحدث عن عِدَّة صفات، بل نتحدث عن شرحنا لصفته الوحيدة الواجبة عقلا، ولأدائها ولمقتضياتها فقط. إننا نشرح ونفسر صفته الوحيدة غير القابلة للتحليل على وجه الحقيقة. لأنه إذا كان بالإمكان تحليل صفة المطلق على وجه الحقيقة إلى ثلاث صفات مُنْطَواة فيها هي الإرادة والوعي والقدرة، بحيث تكون مستقلة عن بعضها البعض استقلالا فعليا، فهذا يعني بالضرورة أن بالإمكان تحليل المطلق ذاته وتجزئته إلى ثلاث وجودات مختلفة يمكن لكل وجود منها أن يتصف بصفة من تلك الصفات، كما حدث مع الإنسان عندما جَزَّأْناه إلى عدة موجودات غيرِه، يتصف كل موجود منها بصفة من صفاته التي افترضناها. وبالتالي يغدو المطلق نتاجَ معادلة رياضية مؤداها أن المطلقَ ذو الإرادة والوعي والقدرة، مُكَوَّن من وجود ذي إرادة ومن وجود ذي وعي ومن وجود ذي قدرة. وهذا مُمْتَنِعٌ عقلا ويتعارض بكل أشكال التعارض المتصورة مع حقيقة المطلق.

إن المطلقَ وجودٌ له ذات غير محدودة وغير قابلة للتجزئة، فهو قطعا إذن وجود له صفة وحيدة سنصطلح عليها تسهيلا للخطاب بصفة (الألوهية). وعندما نقوم بعد ذلك بوصف الألوهية أو بالحديث عنها بأنها كذا وكذا وكذا، فإننا نكون شبيهين تماما بمن يقوم بشرح صفة الحياة في الكائنات الحية بقوله إنها عبارة عن كذا وكذا وكذا، دون أن يتبادر إلى أذهاننا أن كل (كذا) من هذه (الكَذَيات) هي وجود مستقل، بحيث تُمكن تجزئة الحياة إلى أجزاء يتصف كل جزء منها بـ (كذا) واحدة منها.

منذ هذه اللحظة سنطلق على المطلق اسم (الله) كعَلَم يدل عليه، وعلى صفته لفظ (الألوهية)، وسوف نحاول شرح هذه الألوهية وفهم أدائها، مع إعادة تأكيدنا على أن لجوءَنا إلى التفريق بين أشكال أدائها ليس ناتجا عن تصور قابلية حقيقية للتجزئة، بل عن اعتبارات اللغة ومقتضيات الخطاب ليس إلاَّ.. فما هي الألوهية؟!

مادامت الألوهية هي صفة الله، كما أن الكروية هي صفة الأرض، وكما أن السيولة هي صفة الماء السائل مثلا. ومادامت الصفة لصيقة بالموصوف التصاق وحدة ووجود تامين، فإنه بالقدر الذي لا وجود فيه للأرض إلا كروية وللماء السائل إلاَّ سائلاً، فإنه لا وجود لله إلا مُتَألِّهاً – أي بصفة الألوهية – وبالتالي فإن أي معنى نتوصل إليه أو ندركه للألوهية هو مرافق لله بصفته موصوفا بها في مُطلقيته. ومادام الله موجودا باستقلالٍ تام عن المادة (الخَلْق) لا من حيث الحَدِّيَّة بينهما- فهذا غير صحيح - بل من حيث أن وجوده ثابت وقائم في ذاته بدون ما حاجة إلى المادة كي يُسْتَدَلَّ بوجودها عليه. فإن هذا يعني أيضا أن ألوهيته التي هي صفته، إنما هي ثابتة باستقلال تام عن المادة (الخَلْق). وبالتالي فليست المادة هي التي ستعطينا الفكرة عن معنى صفته، أي عن معنى الألوهية. بل إن العكس هو الصحيح، أي أن صفته كما سيفهمها العقل هي التي سوف تعطينا الفكرة الفلسفية عن المادة في الجوانب التي لم تغطها المبادئ العقلية التي مر الحديث عنها في الفصل الأول من هذا الكتاب، وإذن فكما أن الله موجود ومطلق وهو ذاته "الزَّمَكَان" سواء خَلَقَ المادة أو لم يخلقها، فكذلك صفته، فهي موجودة مُتَوَحِّدة معه وذائبة فيه سواء خلق تلك المادة أو لم يخلقها.

ب – الإرادة الإلهية كمقتضى لصفة الله (المطلق)

قبل أن يَخْلُق الله المادة كان موجودا بصفته، وهو بعد خَلْقِه للمادة موجود بصفته أيضا لم يتغير. فهذا ما تقتضيه معاني المطلقية فيه، وهي المعاني التي يمتنع ضدها في الوعي. وبالتالي فخَلْقُ المادة لم يكن بسبب أي تغير اعترى المطلقَ أو صفتَه، لأن المطلقَ وبالتالي صفتُه لا يعتريهما التغيير. ومع ذلك فإن حقيقة أن الخَلْقَ لم يكن ثم كان، لا يُمكنها أن تعني إلاَّ أمرا واحدا ووحيدا، وهو أن قرارا بالخَلْقِ قد اتُّخِذ، فكان الخلق نتيجة لهذا القرار. والقرار – أيُّ قرار – لا يُتَّخَذ إلاَّ بسبب وجود إرادة تَقْدِر على اتخاذه. والإرادة القادرة على اتخاذ أي قرار هي حتما إرادة قادرة على عدم اتخاذه أو على اتخاذ أي قرار آخر، وإلاَّ لما كانت إرادة. إن الإرادة بطبيعتها تقتضي إمكانيات وأوجهاً للقرارات تدخل كلها ضمن القدرة على اتخاذها. وإلاَّ لكانت مُجْبَرة ومُضطرةً ومكرهة، وبالتالي فلن تكون إرادة بأيِّ حال، وعلينا عندئذ أن نبحث لها عن اسم آخر غير الإرادة.

إن هناك معضلة فلسفية عميقة يثيرها قرار الخلق الذي اتُّخِذَ فأنتجَ المادة. تَتَبَدَّى هذه المعضلة في التساؤل عما إذا كان الله الذي لا يعتريه التغيير – عقلا – قد تَغَيَّر فجأةً فتغيرت إرادته بتَوَجُّهِها إلى اتخاذ قرار الخلق بعد أن كانت مُتَوَجِّهَة قبل ذلك إلى عدم اتِّخاذِه؟! فرضت هذه المعضلة نفسها على الفلاسفة وعلماء الكلام ورجال اللاَّهوت عموما. وتعاملوا معها كل حسبما تقتضيه مرتكزاته من منطلقات فلسفية لخدمتها. فمنهم من جرَّد الله من الإرادة، ومنهم من سَحَبَ كل مقتضيات إرادته إلى الأزل، ومنهم من أوَّلها وفذلكها بما رآه يتناسب مع تَصَوُّره للتنزيه. أما من جرَّدوا الله من الإرادة فهم كمن يخفي رأسه في الرمل، ويظن أن ما لا يراه لا يراه الآخرون، وبالتالي فهو غير موجود، ولذلك فلن نُجْهِدَ أنفسَنا في محاورتهم. فكل تحليلاتنا في الواقع تنطوي على الرد على أقاويلهم. أما من فَذْلَكَ إرادة وأَوَّلَها، فقد وجدنا في فذلكته على العموم تصوراتٍ ستَسْقُطُ في سياق عرضنا لتصورنا عن الإرادة. وإذن فلم يبق أمامنا إلاَّ أن نقف قليلا عند من حاولوا التحرر من المعضلة بسحب وجر كل مقتضيات إرادة الله إلى الأزل.

إن القول بأن قرارَ الخلق الذي هو نتاجُ إرادة، قديمٌ قِدَمَ الإرادة ذاتها، هو قول زائف ولا يصح عقلا، لأنه سيلامس محظورا عقليا، هو اعتباره – أي قرار الخلق – مطلقا مطلقية الله وصفته. وبما أنه ليس هو الذات مادامت الذات هي الزمان والمكان، فهو قطعا الصفة. وإذن فصفة الله أن اتخذ قرارا بالخلق في القِدَم. ومع أن هذا المعنى للصفة غير واضح ولا مقطوع به في العقل، إلا أنه مع ذلك يوجب الخلق في حق الله وينفي أن يكون هذا الخلق نتاجَ إرادة، ويَجعل وجودَ المادة ضروريا وليس مُمْكِنا، وبالتالي فسيؤول هذا القول إلى سلب الإرادة عن الله من حيث هو قد حاول إثبات قِدَمِها وقدم مقتضياتها، علاوة على كونه يتعارض على الفور مع حقيقة إمكان المادة ولا ضرورتها، وهو ما سبق وأن ناقشناه في بدايات هذا الفصل.

تُسْلَب الإرادة عن الله بهذا القول من وجه آخر أيضا. فإذا كان قرار الخلق قديما، فهذا يقتضي عدمَ وجودِ لحظةٍ انطوت على قرار الضِّدِّ، أي على القرار بعدم الخلق، أي أن الخلق في نهاية المطاف ليس نتاج إرادة. وبالتالي لا يمكن تفسير توقيت الخلق (زمانا ومكانا) بعدم وجود قرار بذلك في الأزل، بل بانطواء القرار القديم ذاته على التوقيت زمانا ومكانا. ولا يمكن القول بقدم القرار من حيث هو قرار بالخلق وبعدم قدم قرار التوقيت. فلو قبلنا عدم أقدمية قرار التوقيت فلا معنى لإيجاب أقدمية قرار الخلق ذاته. والعكس بالعكس، فلو كان قرار الخلق قديما فلا شك أن كل قرارات الله قديمة أيضا لنفس المبررات. وإذن فالقول بقدم قرار الخلق سيؤول إلى إيجاد ثغرة غير مفهومة ألا و هي.. لماذا كان القرار القديم بالخلق أن يكون الخلق في ذلك التوقيت بالذات؟ وكيف يمكن لنا تفسير هذا الفراغ الزماني الهائل الواصل بين لحظتين، هما لحظة اتخاذ القرار بالخلق القديمة والرابضة في الأزل، ولحظة تنفيذ هذا القرار الحديثة؟

وإزاء هذا السؤال المثير نجد أنفسنا بصدد عدة احتمالات لعلاقة عملية الخلق بقرار الخلق ذاته، يمكننا إيجازها على النحو التالي من الناحية النظرية المجردة..

١ – فإما أن القرار القديم بالخلق انطوى على تأجيل التنفيذ بسبب عجزٍ كان يعتري الله، وكان يمنعه من ذلك. وكان من الطبيعي عندئذ أن يتم التنفيذ حالما تزول أسباب العجز.

٢ – وإما أن انطواء القرار على تأجيل التنفيذ كان بسبب قرار آخر بالتأجيل، كان أيضا قديما قدم قرار الخلق ذاته. وبالتالي تتوسع لدينا دائرة المعنى الذي تنطوي عليه إرادة الله لتصبح مُتَضَمِّنَة لقرار الخلق ولقرار التنفيذ المؤجل غير المُسَبَّب. أي أن الخلقَ كان مَحَلاًّ لقرارين كلاهما قديم، أحدهما بأن يوجَدَ، والثاني بأن يتأجَّلَ وجودُه. والقرار الثاني كان تعسُّفيا، وهو بالتالي غير مبرر ولا مفهوم لدى العقل.

٣ – و إما أن قرار الخلق القديم، نُفِّذَ على الفور، وهو الأمر الذي يجعل عملية الخلق أيضا قديمة قدم اتخاذ القرار بها. وهو ما ينفي عن الخلق (المادة) صفة أن يكون مخلوقا، لأن ما كان قديما لا يحتاج إلى خالق يخلقه.

٤ – وإما أن قرار الخلق لم يُتَّخَذ في الأساس في القدم، بل عند اللحظة التي تم فيها الخلق أو قبلها بقليل إذا كان التنفيذ يتطلب وقتا. أي أن القرار بكينونة الخلق قد اتُّخِذَ في لحظة زمانية ومكانية معينة، ونُفِّذَ على الفور. أي أن الله قرر للخلق أن يكون ثم نفذ قراره، فكان الخلق بدون أي تأجيل في التنفيذ، إلا بالقدر الذي يتطلبه التنفيذ ذاته من وقت كي يتحقق.

لا نتصور احتمالا خامسا لشكل العلاقة التي يمكنها أن توجد بين اتخاذ القرار بالخلق من جهة، وبين تنفيذ هذا القرار كإجابة على السؤال المثير أعلاه من جهة أخرى. وبتحليلنا للإجابات الأربع السابقة سنجد أنفسنا مدفوعين قطعا إلى تبني الإجابة الرابعة، نظرا لكونها الوحيدة التي تنسجم مع العقل ومع تصورنا لله.

فالاحتمال الأول ساقط لأنه يصف الله بالعجز في مواجهة لاشيء. والاحتمال الثاني ساقط أيضا لأنه يصفه بالتعسف وبالعبثية. والاحتمال الثالث ساقط لأنه يناقض حقيقة المادة التي ثبت لدينا عدم قِدَمِها وأنها وُجِدَت بعد إذ لم تكن.

وإذن فلم يبق أمامنا إلاَّ الاحتمال الرابع، وهو أن القرار الذي اتخذه الله بالخلق ليس قديما، وبالتالي ليس هو ذاته الله لا ذاتا ولا صفة بالنظر لقدَم الاثنين، بل هو من طبيعة المقتضى الإرادي لصفة الألوهية. وبما أن قبول هذا الاحتمال لا يرتب علينا أي مُمتنع أو مستحيل، فهو وحده من بين تلك الاحتمالات النظرية المتاحة القابل لأن يفسرَ الحقيقة، مع ضرورة الالتزام بكامل النتائج المعرفية العقلية المترتبة عليه.

فصفة الألوهية تقتضي الإرادة، ومن طبيعة هذه الإرادة أن تنطوي على إمكانية اتخاذ القرارات وأضدادها. وليس في ذلك ما يمس بالمطلقية وبالتنزيه المفترضين في الله بصورتهما العقلية، مادام وعينا

المجرد قد قرر أن هذا هو الواجب والضروري بهذا الشأن. فإما أن لله إرادة و إما أنه عديم الإرادة. أما القول بأنه عديم الإرادة فهو قول لا يقيم أمامنا أَيَّةَ مشكلة، لأنه لا يصدر عن عقلاء. وأما القول بأن له إرادة فيفرض علينا أن نفهمها ونعيها ونتعمق في كشف وسبر طبيعتها، وهذا ما فعلناه عندما رفضنا قِدَم القرار بالخلق وأثبتنا أنه قرار غير قديم.

ولكن يجدر بنا أن نوضح أن قرارات الله ليست هي إرادته، بل هي ممارسته لهذه الإرادة. وبالتالي فإرادته باعتبارها قابلية لاتخاذ القرارات، وبما هي مقتضىً لصفته المطلقة (الألوهية)، لا مجال ولا معنى للحديث عن زمانها ومكانها أو عن توقيتها. أما قراراته المنبثقة عن هذه الإرادة والمتولدة عنها، فإن للحديث عن التوقيت وعن الزمانية والمكانية بخصوصها معنىً موضوعيا ذا دلالة. فالله يتخذ القرارات باستمرار بصفته مُريدا، أي بصفة ألوهيته تقتضي الإرادة. وهو عندما يتخذ هذه القرارات إنما يتخذها في لحظات زمكانية بذاتها. وإذا كان هذا هو معنى الإرادة وهذه هي طبيعتها، فلا ضير في أن نعي الله مُريدا بموجب طبيعتها هذه. فالله لا يضيره أن يكون كما هو بقدر ما يضيره أن نُشَوِّهَه من حيث نظن أننا نريد تنزيهه.

من ناحية أخرى إذا كانت إرادة الله (مقتضى ألوهيته) تتجلى على شكل قرارات، فلا شك في أن هذه القرارات لا تمس ذاته ولا تتعلق بها من حيث التأثير عليها سلبا أو إيجابا، لأنها فوق هذا التأثر، وبالتالي فهي قرارات تَمس غيرَه، وهي بالتالي لها علاقة بخلقه، لأنه لا غير لله سوى خلقه. فما كان الله ليقرر بشأن ذاته أمرا، لا قَبْلَ خَلْقِه الخَلْقَ ولا بعده، لأن ذاته في غنى عن ذلك عقلا. وهذا يقودنا إلى التأكيد على أن أول قرار اتخذه الله كمُجَلٍّ لإرادته كان هو قرار الخلق، ثم راحت قراراته بعد ذلك تتوالى كتجاوب مع متطلبات الخلق بالصورة التي خلقه بها وللسبب الذي خلقه لأجله.

إن أيَّ حديث عن الإرادة وعن القرارات الإلهية بالصورة التي أوضحناها لغاية الآن، بما في ذلك ما ذكرناه من مفاهيم التفعيل والتجاوب من قِبَلِ هذه الإرادة مع متطلبات الخلق، لا يمكن أن ينطبق عليه أي معنى من معاني الخضوع لعوارض التَّغَيُّر والتبدل، لأن إرادة الله ليست خَلْقاً ناقصا، بل هوَ هيَ، وهيَ هوَ. وكل ما في الأمر أنها هكذا ويجب أن نعيها بما هي عليه وبالصورة التي هي فيها، والتي هي الكمال ذاتُه والمُطْلَقِيَّة ذاتُها. فاتخاذ القرارات ليس نقصا كما خُيِّل للكثيرين، كما أن التجاوب في القرارات المُتَّخَذَة مع مصالح الخلق ليس عجزا. واتخاذ قرار الآن وقرار آخر في وقت لاحق ليس تقَلُّبا. إنها طبيعة الإرادة كما يفهمها العقل، أي الطبيعة الموضوعية لها والتي بدونها لا تكون إرادة. فالإرادة بطبيعتها مُعْطى إلهيا، بمعنى أن الإرادة الإنسانية تُفْهَم في ضوء إلهية الإرادة من حيث المبدأ. ولا يصح أن نبدأ بالبحث عن معانٍ غير معقولة للإرادة الإلهية، لمجرد أن ما نقوله يبدو وكأنه لا يبتعد كثيرا عن إرادة الإنسان التي

يُنْظَرُ إليها دوما على أنها عاجزة وناقصة وخاضعة ومتقلبة، بل إن الأجدر بنا أن نحاول فهم أوجهِ النقص في إرادة الإنسان كي نفهم كيف يمكنها أن تقترب من الإرادة الإلهية.

ولعل هذا الافتراض – افتراض الاختلاف الجوهري والكلي – بين الإرادة الإلهية والإنسانية، هو الذي حدا بالإنسان إلى معالجة موضوع الإرادة في نَسَقَيْن، الأول يُؤَنْسَن الله ويفيض عليه بصفات إنسانية، والثاني يبعده عن الإنسان ويبحث له عن صفات غير ما يراه في ذاته، خالقا هذه الهوة الواسعة بينه وبين خالقه. وما كان هذا ليحدث لو أن الإنسان أدرك أنه إله صغير، وأن ألوهيته تبدأ بإرادته المنبثقة اشتقاقا مضمونيا من إرادة الله. الأمر الذي يجعل التشابه الجوهري بين الإرادتين تأليها للإنسان لا أَنْسَنَةً للإله.

نخلص من كل ما سبق إذن إلى أن الإرادة هي مقتضىَ الألوهية. وليست هناك في الواقع إرادتان، إحداهما لله والأخرى للإنسان. بل إن هناك ضربا واحدا ووحيدا من الإرادة، إلهية الطابع والمضمون، وعندما نراها في الإنسان فهي ذات مضمون إلهي قطعا. وهو ما يعني قطعا أيضا أن المادة إذ أصبحت مريدة بأن غدت إنسانا، فإنما قد أصبحت به – أي بالإنسان – مشروع إله. ولعلنا لن نكشف سرا أو نضيف جديدا لو قلنا أن الإنسان كلما تحرر من ماديته كلما ارتقى في ألوهيته. والتحرر هنا ليس تَصَوُّفاً، بل هو نتاجُ إبحارٍ في المادة للسيطرة عليها والتحرر من سطوة علاقاتها عليه وعلى حياته. إن هذا الفعل الإبحاري هو في حقيقة الأمر ضرب من ضروب الإحاطة بالمادة. فالله محيط بها وكلما توسعت دائرة إحاطتنا بها، كلما تقدمنا خطوة إلى الأمام في مسيرة التَّأَلُّه.

إن المادة مادامت بدأت بتكثيف الله لذاته، فلا شك أنها وهي تنمو وتتطور وتتحرر شيئا فشيئا من علاقات الكثافة التي انطوت عليها لحظة التكثيف، إنما تكون تصبو من جديد إلى الله، إلى أصلها ومنبعها. وإذن فأين وجه الغرابة أو الاستهجان في أن تكون المادة قد انطوت منذ بداية تَكَوُّنِهاَ على قابلية وصولها إلى مرحلة تعي فيها ذاتها وتنطوي على إرادة إلهية لإكمال المسيرة، تمثلت في اللحظة الإنسانية الواعية المريدة كبداية فَعاَّلَة لهذا الإكمال؟!

ج – طبائع الإرادة الإلهية.. القدرة والعلم والتفكير

نعود – نظرا للحاجة الماسة – فنقول إن الله في لحظة زمكانية محددة كثف ذاته المطلقة فخلق المادة ودفعها كي تتحرك في ذاته، فكانت الحركة حالتها. هناك إذن – كما مر معنا – قرار بالخلق قد اتُّخِذَ ثم نُفِّذَ. وإذا كان اتخاذُ القرار مسألةً من صميم طبيعة الإرادة، فإن القدرة على التنفيذ مسألة أخرى من المسائل المتعلقة بصميم طبيعة هذه الإرادة. إذن فسواء تحدثنا عن القرارات أو عن تنفيذ القرارات، فنحن نتحدث عن طبائع الإرادة. فمن طبيعة الإرادة أن تتخذ القرارات، ومن طبيعتها أن تمتلك القدرة

على تنفيذ هذه القرارات. فإرادة بلا قدرة، هي إرادة بلا قرارات أو بلا جدوى من اتخاذ القرارات من حيث المبدأ. إذ ما معنى أن نمتلك إرادة تتيح لنا اتخاذ قرار لا نقدر على تنفيذه؟ حتى الإنسان لا يمكن أن تتجه إرادته إلى اتخاذ القرارات التي يعلم يقينا أنه عاجز عن تنفيذها. فالقرارات لا تُتَّخَذُ إلاَّ كي تنفذ. والتنفيذ يحتاج إلى القدرة على التنفيذ. وبالتالي فكأن القدرة مرآة الإرادة، تطلع هذه الأخيرة من خلالها على زخم إمكاناتها كي تتمحور قراراتها في ضوء هذه الإمكانات.

لم تَتَجَلَّ القدرة كواحدة من طبائع الإرادة إلاَّ مع اتخاذ القرار بالخلق. ولكن لا شك في أن الله عندما اتخذ القرار بالخلق كان يعلم أنه قادر على تنفيذ هذا القرار وإلاَّ لما اتخذه. وإذن فنحن من جديد أمام طبع آخر مهم من طبائع الإرادة هو العلم. فلو لم يكن الله يعلم بقدرته على تنفيذ قراراته لما اتخذ قرارا بالخلق، لأنه سيكون عندئذ عاجزا عن معرفة إمكاناته، والتي يقف على رأسها علمه بقدرته الحقيقية. هذا إذا لم نقل أنه سوف يكون عاجزا حتى عن العلم بأن له إرادة. ولكن علمه بذلك جعله يتخذ القرارَ ثم ينفذه.

نحن إذن أمام لحظة زمكانية اتُّخِذَ فيها القرارُ بالخلق بعد العلم بتوفر القدرة على تنفيذه، ثم جرى تنفيذ ذلك القرار. ولكن هل جاء هذا القرار اعتباطيا وارتجاليا؟ أم أنه جاء بعد تفكير وموازنة وترجيح؟ هل أن التفكير والموازنة بين الأمور والترجيح بين مختلف أوجهها معطى إلهيا أم لا؟ بمعنى آخر، هل أن الله يفكر ويوازن ويرجح، وبالتالي يتخيل ويحلل ويربط ويُرَكِّب ويتوقع ويتذكر؟!

من الواضح أن الله لم يكن قد خلق المادة، ثم خلقها، وعندما خلقها كان من الممكن عقلا أن يخلقها على هيئة أخرى وبشكل آخر، وأن يجعلها تنطوي من ثم على قوى وإمكانات وعلاقات غير تلك التي انطوت عليها فعلا، بصرف النظر عن الداعي الذي جعله يخلقها بهيئتها الحالية وبإمكاناتها هذه. وأثناء حركتها وتطورها بعد خلقها كان يتدخل بشكل دون شكل آخر، مع أن التدخل بهذا الشكل الآخر أو بغيره كان ممكنا. وإذن فما معنى كل ذلك على وجه الحقيقة؟

عندما لم يكن هناك خلق، لم يكن هناك قرار بالخلق قد اتُّخِذَ، ولن نبالغ فنقول ربما أن قرارا بعدم الخلق كان مُتَّخَذاً. وبعد ذلك وفي لحظة ماَّ أصبح هناك خلق بعد أن اتُّخِذَ قرار لم يكن متخذا من قبل، أو بعد أن تم تغيير قرار كان متخذا بشكل ليأخذ شكلا جديدا. إن هذه المسألة تمثل حقيقة وأمرا واقعين لا مجال لإنكارهما. إذن فليست المعضلة في تشخيص هذه الحقيقة الموضوعية. بل إن المعضلة تبدأ تفرض نفسها علينا في اللحظة التي نتساءل فيها باحثين عن السبب الكامن وراء التَّغَيُّر في القرارات. هذا التَّغَيُّر الذي نقلَ الوجودَ نقلة نوعية ودرامية بالتَّحَوُّل من لا قرار بالخلق إلى قرار بالخلق، أو من قرار باللاَّخلق، إلى قرار بالخلق.

الشيء ذاته يفرض نفسه في خطوة متقدمة من المسيرة بعدما قرر الله أن يَخلق الخلق. إن هناك أشكالا هائلة – من حيث العدد – كان يمكن لهذا الخلق أن يكون عليها. فماذا يعني أن يكون الخلق على هذا الشكل دون باقي الأشكال. ما الذي كان يحدث في تلك اللحظة، بحيث تم خَلْقُ المادة على هذا النحو بالذات دون باقي الأنحاء التي كان من الممكن أن تكون عليها؟!

نحن هنا أمام خيارين لا ثالث لهما. فإما أن الله يقرر الخلق بعد إذ كان لم يُقَرِّرْه، لِلاَسَبَب، وهذا الخيار يَسِمُ الله بالآلية الجافة الجامدة عديمة الحيوية وعديمة الحكمة، ويجعله عبثيا إلى أبعد الحدود. وليس في ذلك أي تعظيم أو تنزيه له مهما تم ادعاء غير ذلك، بل إن هذا الخيار يجعله لعوبا وصاحب نزوات.. وإماَّ أن الله يفعل ذلك بعد تفكير وموازنة وترجيح بين مختلف الأوجه قبل أن يتخذ قراره. وليس في ذلك أيُّ مساس بمطلقيته أو بتنزيهه كما يعتقد البعض. لأن من يظنون في التفكير والموازنة والترجيح نقصا ومساسا بالكمال الإلهي، هم في واقع الأمر من يظنون أن هذه الصفات في الوعي هي صفات إنسانية، فهي إذن صفات الناقص، الأمر الذي يجعلهم ينزهون الله الكامل عنها، أي عن أن يكون إنسانا وإن كان عظيما. لكن الحقيقة أن الوعي وكل ما يتعلق به من طبائع إنما هو إلهي، وهو إلهي بما هو عليه، وكما ينخيله العقل ويتصوره، وبالتالي فإذا كان لدى الإنسان منه شيء، فلأن الإنسان إله صغير، وليس لأن الله إنسان كبير.

إن من يتابع رحلة الديانات والنبوات يلمس أنها اتجهت في تطورها إزاء تصورها للإله من تصوره إنسانا أو على صورة إنسان، إلى أن ارتقت به إلى مستويات متقدمة من التجريد جعلت الإنسان يستشعر من خلالها إلهيته. أي بعد أن خَلَقَ الإنسان إلها على هيئته، فإن الإنسان الآن يعتقد أن اللّه خَلَقَ إنسانا على هيئته. وبالتالي فقد كان علينا ونحن نحاول استكمال تصورنا الذهني المجرد عن هذا الإله، أن نتحرر من بقايا وشوائب التصورات الإنسانية له، وأن نرقى بأنفسنا إلى مستواه المطلق، لا أن ننزل به إلى مستوانا غير الكامل، مادمنا ما نزال نتطور وسنستمر نتطور إلى الأبد. لقد كان علينا أن ندخل إلى دائرة التصورات الإلهية عن ذواتنا، وبالتالي أن نقوم بعكس معادلة الإسقاطات. فالتفكير ليس ممتنعا في حق الله لمجرد أن الإنسان يفكر، ولأن الله من ثم مختلف عن هذا الإنسان. بل إن التفكير واجب في حق الإنسان، وعظيم منه أن يمارسه، لأن الله يفكر، ولأن الإنسان أساسا يشبه الله.

إننا عندما نسعى إلى معرفة الصفة الإلهية ومقتضاها وطبائعها، يجب أن يكون واضحا أن كل ذلك إنما هو كما تعيه وتدركه عقولنا. وبالتالي فإن أدركت عقولنا في حق الله أمرا بدا لنا شبيها بشكل أو بآخر بما هو عليه هذا الإنسان، فمن الخطأ أن نلجأ إلى معاداة النتيجة العقلية وإلى تأويلها وتلفيق معناها، لمجرد أن أوهامَنا هيأت لنا أن الله ليس كذلك ما دمنا نحن كذلك. إن نتائج عقلية من هذا النوع بدل أن تقودنا إلى هذا الانحراف الذهني والوعيوي، كان عليها أن تطور وعينا بذواتنا بأن تُدْرِكَ بصورة متطورة

كُنْهَهَا الإلهي. وإذن فالعقل، سواء بالتحليل أو بالتركيب الضروريين، إذا كان قد أثبت أن معضلة تفسير التَّبايُن في اتخاذ القرارات الإلهية لا تُحَل إلاَّ بافتراض التفكير والموازنة والترجيح كواحد من طبائع الإرادة، فليس في ذلك ما يضير، لأن العقل يعي الأمور على ما هي عليه، ومادام قد وعاها على هذا النحو، فهي قطعا على هذا النحو.

إن كافة التساؤلات التي سيقت فيما مضى حول مسألة تباين القرارات، بما في ذلك ما يتعلق منها، ليس بقرار الخلق بعد إذ لم يكن فقط، ولا باختيار هذا الشكل للخلق من بين أشكال أخرى فقط، بل ما يتعلق منها أيضا بالفاعلية الإلهية في الخلق بعد إذ أوجده، لا يمكنها أن تُفَسَّرَ عقلا وبصورة تحافظ على مُطلقية الذات دون مساس، إلاَّ لأن الله حقا يفكر ويقرر بعد تفكير، تماما – ولله المثل الأعلى – كعالم في مختبره يعمل على تصميم طائرة متطورة، وأنه عندما اعتمد تصميمَه النهائي إنما فعل ذلك بعد المفاضلة والموازنة بينه وبين عدة تصميمات أخرى وجد في نهاية الأمر أنه يتفوق عليها استنادا إلى مقاييس محددة حكمت مبدأه في التصميم.

د – معضلة قِدَم التفكير وحداثة خلق العالم

مسألة هامة جدا تفرض نفسها في هذا السياق، هي أن الله لا شك قد أمضى وقتا في التفكير في خلق المادة على هذا النحو قبل أن يَخلقها. ومهما كان هذا الوقت طويلا وممتدا وعصيا على التصور وعلى أدوات ووسائل الحساب، فهو لا يساوي شيئا بالقياس لمفهوم القِدَم الذي هو حالة الله ذاتا وصفة. فلو افترضنا أن الله قضى عشرة وعلى يمينها ألف ألف مليار صفر من السنوات وهو يفكر قبل أن يتوصل إلى الصورة النموذجية التي يجب أن يكون عليها خلقه الذي سيخلقه، فإن السؤال المحير المثير والطلسمي، سيبقى مطروحا وفارضا نفسه بإلحاح على العقل دونما رحمة. ماذا كانت تفعل الإرادة قبل ذلك، أي في المسافة الزمنية الممتدة من تلك اللحظة الموغلة في البعد إلى القِدِم اللانهائي ذاتِه؟!

فإذا كانت الإرادة قديمة وهي بالفعل كذلك، فهل كان السكون المطلق يخيم عليها بحيث انعدم لديها التفكير وغاب عنها اتخاذ القرارات كل تلك المدد اللامتناهية من الأزمنة؟ هل هذا التصور هو مما يستقيم مع العقل؟ بكل تأكيد إنه لا يستقيم ولا بأي حال من الأحوال مع ضرورات العقل.

إن التفكير طبع ملازم للإرادة، وبالتالي فهو قديمٌ قِدَمَها قطعا. إذن فالله كان يفكر منذ الأزل ولا يزال. ترى هل أن تفكير الله الأزلي لم يسفر عن أية قرارات إلاَّ بالأمس حين قرر خلق المادة بتكثيف ذاته، علما بأن علمه القديم وقدرته القديمة يمنعان هذا التصور. فالعلم المتاح لله منذ الأزل هو ذاته ما كان متاحا له عندما خلق المادة. وقدرته في الأزل هي ذاتها قدرته عندما خلقها. وإذن فأين المشكلة؟! أين وجه الإعضال في المسألة الطلسمية هذه؟!

دعونا نسوق مثالا من الواقع يوضح حيثيات المسألة قبل الخوض في حل الإعضال السابق، ففيه – أي هذا المثال – تَجْلِيَةٌ للحقيقة.. نظر الإنسان إلى واقعه فرأى الطيور تطير في الجو وتُحَلِّقُ في السماء، فقرر أن يطير. الطيران إذن أصبح غاية يصبو إليها الإنسان منذ رأى الطيور تطير، وبدأت مسيرة المحاولة. حُدِّدَتْ الغاية (الطيران) واتُّخِذَ القرار وبُدِئَ بتنفيذه في ضوء ما هو متاح من علم ومعرفة. وراحت أجيال الطائرات تتلاحق تترى منذ أول محاولة لعباس بن فرناس الذي طار فهوى ومات، إلى جيل المركبات الفضائية التي أطلقها الإنسان لتمخر عباب الفضاء وتجوب أرجاء الكون، ومازالت المسيرة مستمرة. وكل جيل كان يؤدي إلى الذي يليه ويمهد له. كل جيل إذن كان منطويا على الأجيال السابقة ومنطوىً في الأجيال اللاحقة.. هكذا هو الخلق، ولكن كيف؟!

منذ القدم والله يفكر، مادام التفكير طبعا من طبائع الإرادة الأزلية. وفي لحظة زمكانية (لا يهمنا ولن يستوقفنا توقيتها بالقياس للأزل) قاده تفكيره إلى تحديد غاية وهدف – سيتضحان في غضون هذا الفصل – وراح يفكر في تنفيذ هذا الهدف، فقاده تفكيره مجددا في لحظة زمكانية جديدة، إلى اتخاذ قرارِ الخلق، وهو القرار الذي ستتضح في غضون هذا الفصل أيضا طبيعة العلاقة التي تربطه بالغاية التي تحددت قبله فأدت إلى اتخاذه.

كان أول خلقٍ في مسيرة تحقيق الغاية كأول محاولةِ طيران لعباس بن فرناس، وتتالت أجيال الخلق خلقا من بعد خلق، كلُّ خلقٍ يبشر بلاحقه ويؤدي ويوصل إليه، وكل خلقٍ لاحق ينطوي ضمنا على سوابقه، إلى أن وصل الخلق إلى المادة الحالية التي وعت ذاتها في الإنسان، فأدركت تاريخها ومبدعها وخالقها وراحت تصبو من ثم إليه باعتبار ذلك هو الغاية والهدف الذي حدده الله منذ أن قاده تفكيره إليه واتخذ قراره بخصوصه.

وكما أن مطوري الطائرة كانوا يستفيدون من الخبرات ومن الملاحظات ومن الوقائع التي يصادفونها لإيجاد جيل جديد أكثر فعالية ومنفعة وجدوى في مسيرة الغاية. فإن الله مُطَوِّر الخلق كان يرى وهو يراقب ويتابع هذا الخلق، ما الذي يجب فعله لتفعيل مسيرة الغاية التي وضعها وقررها فيما مضى. إن هذه الحقيقة تعني أن عوالم عديدة جدا قد وُجِدت قبل أن يوجد عالمنا هذا، وأن أكوانا بأعداد لا تحصى ظهرت في مسيرة الخلق قبل أن يظهر إلى حيز الوجود كوننا هذا. ولقد كان من الممكن لعالمنا هذا أن يوجد قبل الزمن الذي وُجِدَ فيه أو بعده، لأنه نتاج تفكير وإبداع. وبالتالي فقد كان من الممكن للتفكير ألاَّ يقود إليه إلاَّ في وقت متأخر، أو أن يكون قاد إليه في وقت مبكر.

لكن ليست لذلك الأمر أية دلالة وليس له أي تأثير على إحساسنا بالزمن. فلو وعت المادة ذاتها قبل ألف ألف مليار سنة أو بعد ألف ألف مليار سنة من التاريخ الفعلي لوعيها بذاتها، لما كان تَغَيَّرَ شيء على الإطلاق. فأية لحظة زمنية في المطلق تشبه أية لحظة زمنية أخرى، كما أن أية لحظة مكانية تشبه أية

لحظة مكانية أخرى. ولا يمكن لِلَّحَظَات الزمانية والمكانية أن تكون بينها فروقات ذات دلالة إلا في النِّسْبِي محدود الأطراف، بحيث أن الفروق بينها ستكون فروقا بقدر ابتعادها أو اقترابها عن هذا الطرف من أطراف المحدود أو عن ذاك.

ليست هناك إذن منطقة فراغ زمنية خيم خلالها السكون على الإرادة، وخَلَدَ فيه التفكير من ثم إلى السُّبات. بل إن التفكير وما يتبعه من قرارات بالخلق متحققة منذ الأزل، إلى أن أوصل كل ذلك إلى المادة الواعية (الإنسان) أو الإله الصغير. تُرى، أيهما أدعى لتصور النقص في الله، أن نعتقد أنه يفكر ويبدع أم أن نعتقد أنه لا يفكر، وأنه يفعل بلا سبب ولا حكمة ولا عِلَّة ولا غاية؟ أيهما أدعى لتصور النقص في الله، الإيمان بأنه يفكر أم تَخَيُّلَه جامدا كالآلة، يقرر دون معرفة لماذا قرر وعلى أي أساس قرر؟

إن القول بأن الله يفكر قد يثير مُشْكِلَة لدى أولئك الذين يظنون أن التفكير هو بالضرورة خضوع لمؤثرات وبصورة دائمة. ولما كان الله لا يخضع لهذه المؤثرات فقد امتنع في حقه التفكير. فبدل أن يرفعوا الله إلى مستوى التفكير بلا مؤثرات تؤثر على تفكيره بما يليق بمطلقيته، فقد هبطوا به إلى مستوى أقل من الإنسان – المخلوق – بأن انتزعوا عنه التفكير. كما أن القول بأن الله يفكر قد يثير مشكلة لدى أولئك الذين يظنون أن التفكير هو افتقار إلى القدرة على تَشْكِيل تصور فوري وكامل عن الأصوب والأمثل، ما يجعل التفكير يحدث لحل هذا النقص المتمثِّل في هذا الافتقار. وبما أنه تم افتراض أن تشكيل التصورات الفورية التي لا تحتاج إلى زمن كي تتكون في الذهن هي صفة الله. دون أن ندري على أي أساس تم افتراض ذلك، وبالاستناد إلى أية معطيات عقلية!! فقد كان من الطبيعي أن يُصارَ إلى انتزاع صفة التفكير عنه سبحانه. والأمران عند الحديث عن الله غير صحيحين. فالله يفكر لا تأثرا بمؤثر، ولا افتقارا إلى تشكيل التصورات الكلية أو حتى الجزئية للأصوب، عندما يكون هذا الأصوب في غير حاجة إلى زمن كي يتكون في الذهن من حيث المبدأ.

إن ما يجب الانتباه إليه في هذا المقام، هو أن التفكير مقتضى من مقتضيات الإرادة الإلهية، بشكله وبطبيعته التي تعيها عقولنا، وإذا كان من جوهر التفكير أن يحتاج إلى زمن كي يحقق نتيجة أو كي يؤدي إلى قرار، فليس في ذلك ما يجعلنا نرفض وصف الإرادة الإلهية به، لأن هذا الرفض مُؤَسَّسٌ على فكرة ليس عليها دليل، وهي أن الله لا يحتاج إلى زمن كي يُكَوِّن كل ما يريده من رؤى وكي يتخذ كل ما يريده من قرارات بشأن أي شيء. وهو الأمر الذي تم تأسيسه بدوره على افتراض غير مُثْبَت وهو أن قضاء زمن في التفكير يعني أن المفكر يعاني بالضرورة من العجز والنقص. وبكلمة أخرى، إذاً كانت عقولنا توجب التفكير في حق الله من جهة، وإذا كانت من جهة أخرى توجب المهلة الزمنية كي ينتجَ التفكير قرارات، فهذا يعني قطعا أن الله وهو يفكر قد يقضي وقتا في ذلك، وليس في ذلك ما يمس الذات الإلهية، بل إن هذه الذات وصِفَتُهاَ إنما هما قطعا على هذا النحو وليستا على أي نحو آخر تَخَيَّلَته أوهامنا ونسبته إلى العقل خطأً.

إن علم الله مطلق ومع ذلك فهو قد خلق عالما محدودا، لا يحتوي قطعا إلاَّ على كمٍّ هزيل من محتويات علمه، إن إسباغ صفة التفكير على الله لا ينفي علمه المطلق والواسع ولا يعني أي شكل من أشكال التحديد لوعيه اللامتناهي. تفكير الله هو اختيار ومفاضلة وموازنة لأجل ما هو محدود من بين ما لديه من وعي وعلم لا محدودين. إن الخلق المحدود هو بحاجة إلى فيض محدود من علمه ووعيه. وتفكيره إنما ينصب بهذا الاتجاه، وهو في النهاية لهذا القصد ولهذه الغاية. مع أننا نعود لنقرر أن الحقيقة هي فكرتنا عن الواقع الموضوعي كما هو. فإذا كان الواقع الموضوعي في هذه الجزئية المتعلقة بالله هو ما نقول به بناء على تسلسل عقلي متماسك، فإن ما نقوله بناء على هذا التسلسل العقلي هو الحقيقة قطعا في هذه الجزئية، بصرف النظر عن التَّعَوُّد على تصورات معينة لم يعد الكثيرون بقادرين على التحرر من وطأتها، أو من الاعتقاد بأن ما يخالفها هو باطل وضلال. ولا يضير الحقيقة أن تكون أكبر من قدرة الناس على فهمها أو استيعابها أو تصورها في مرحلة من مراحل حياتهم، وتاريخ المعرفة والوعي أمامنا، فلنتفحص هذه الجزئية فيه.

هـ مطلق العلم ومحدودية الخلق

خلاصة القول إذن أن الله له صفة هي الألوهية، ومقتضاها هو الإرادة، وهذه الإرادة ذات طبائع عديدة قمنا بمحاولة فهمها وشرحها فيما مر معنا من تحليل. وطبائع الإرادة هي القدرة والعلم والتفكير. فالله يفكر كي يتخذ قراراته، وهو إذ يفكر فلأنه يهدف إلى تكوين تصورات يتبعها بعد ذلك بالقرارات. وهو عندما يتخذ هذه القرارات أو وهو يفكر لأجل اتخاذها إنما يعلم بأن لديه قدرة على تنفيذها، فيتخذها ثم ينفذها. والله عندما يفكر فليس خضوعا لمؤثر ولا شعورا بعجز أو بنقص، بل اختيارا من بين مفردات وعيه وعلمه اللاَّمتناهي لما هو الأصلح للمحدود والمتناهي، ولما هو أقدر وأنسب على تكوين التصورات وعلى اتخاذ القرارات. إن علم الله ووعيه الذي يفكر عندما يفكر للاختيار منه، ليس بالضرورة أن يكون مُعَبِّراً عن واقع موضوعي. فليس من علم الله أو من وعيه ما أصبح موضوعيا إلاَّ الخلق الذي خلقه وما انطوى عليه من إمكانات وقوى، وهو متناه جدا بالقياس للإمكانات اللامتناهية لعلمه ووعيه.

نستطيع لتقريب الصورة إلى الذهن، أن نُشَبِّهَ علم الله اللامتناهي في علاقته بخلقه المتناهي، بمهندس لديه في وعيه كماً هائلاً من العلم المتعلق بصناعة الأسلحة. ولكنه من بين هذا الكمِّ الهائل لم يستخدم بعد تفكير وموازنة وترجيح إلاَّ كماًّ ضئيلاً منه، وذلك بغرض صناعة مسدس. فالعلم الهائل لهذا المهندس والذي تجلى لنا في مسدس يمثل واقعا موضوعيا، لا يعني أن علمه لم يكن ليفعل أكثر مما فعل، أو ليتجلى في أكثر من مسدس. بل هو يعني أن هناك غاية حددها ذلك المهندس جعلته يقرر صناعة المسدس فقط، فراح يفكر ويوازن، إلى أن اختار أفضل طريقة لصناعته. أو ربما أنه حدد لنفسه غاية أخرى غير غاية

صناعة المسدس. وعندما راح يفكر في تنفيذ هذه الغاية، توصل إلى أن صناعة المسدس كنقطة انطلاق تعد أفضل طريقة لتحقيق الهدف. فصنع المسدس مختزنا في وعيه كل علمه، ما استخدمه منه وما لم يستخدمه. فلا اقتصاره على صناعة المسدس، أو على البدء به من بين كل ما يمكنه صناعته، مسَّ كِبَرَ علمه، ولا كِبَرَ علمه فرض عليه أن يصنع كل ما يُجَلِّيه هذا العلم في الواقع.

إن هذا المثال – ولله المثل الأعلى – هو صورة نَحْسِبُهَا أمينة في التعبير عن تصورنا لعلم الله اللامتناهي في علاقته بهذا التجلي المحدود له وهو الخلق. فالله من بين بحور علمه اللامحدودة جلَّى لنا هذا الخلق كواقع موضوعي. ولا يمكن أن يكون لذلك أي معنى سوى الاختيار والمفاضلة والموازنة والترجيح المرتكزة كلها إلى التفكير بكل ما لهذه الكلمة من معانٍ ودلالات. ولا يمكن لأي سبب أن يفسر هذا الانتقاء سوى التفكير. وإذن فالتفكير ضرورة يقتضيها العقل في تصوره للإرادة وهو يَسْبُرُ أغوار هذه الإرادة وأعماق طبائعها.

إن قليلا من التدقيق يقتضي أن يكون الوجود المخلوق قد قام على التفكير. فإن الله إذ قرر أن يخلق، فإنه قد قرر ذلك لغاية وإلاَّ فهو عابث. وإنه إذ أبدع الخلق على هذا النحو الذي هو عليه، فلأنه – أي الخلق – بهذا الشكل هو أنسب ما يكون وأصلحه لتحقيق الغاية، وإلاَّ لكان أيضا عابثا. وإنه إذ تدخل في مسار الخلق وصيرورته من حين لآخر بعد إذ خلقه، فلأن في هذا التدخل مصلحة ضرورية تتطلبها الغاية، وإلاَّ فإنه في منتهى العبث. القرارات تتتابع مُنْتَقِية من بين البدائل المتاحة والممكنة ما هو أنسب وأصلح على الدوام. ما هي قيمة وأهمية أن يعلم الله علما أكثر مما لزمه لخلق الخلق بصورته التي خلقه عليها، إذا لم تكن قد حدثت عملية مفاضلة وموازنة كبرى بين معلومات الله، انبثقت بالتفكير عن اعتبار أن الصيغة الخَلْقِيَّة المقررة هي أفضل وأصلح الصيغ بحسب الغاية المحددة مسبقا؟

إذا كان الله عندما خلق العالم على ما هو عليه قد فعل ذلك بدون تفكير ومفاضلة، فهذا يعني قطعا، واحدا من أمرين كلاهما غير صحيح. فإما أن الله لم يكن يعلم أكثر مما لزمه لخلق هذا الخلق، لأن أية زيادة في علمه الفعلي عن علمه اللازم لخلق الخلق تثير على الفور معضلة التفكير والمفاضلة، وهو ما يتعارض بالضرورة مع مطلقية الله التي تتطلب أن يكون علمه الذي هو أحد طبائع إرادته مطلقا ولا نهائيا. وإما أن الخلق مطلق ولامحدود كي يكافئ الكم المطلق واللامحدود من العلم الإلهي، وهو بدوره ما يتعارض مع الضرورات العقلية التي تقضي بمحدودية المادة المخلوقة.

إن مجرد محدودية الخلق وبالتالي محدودية العلم اللازم لإيجاده تدفعنا إلى الاعتقاد بأن الله فكر قبل أن يخلق، وأنه يفكر ويفاضل في كل مرة يتخذ فيها قراراً، مادام القرار – أي قرار – كي يكون قد اتُّخِذَ بدون تفكير يجب أن يكون بخصوص أمرٍ غير محدود يتطلب علما لا محدودا يتطابق مع علم الله اللامحدود، أو أن الله ذاته اتخذه بهذه الصورة البليدة من انعدام التفكير لأنه هو ذاته محدود. ولأن الله

غير محدود، فإنه أيضا لن يتخذ قرارا بشأن أمر يتطلب فعله أن يتطابق مع هذه اللامحدودية في العلم اللازم لذلك الفعل. لأن مثل هذا القرار يقع خارج نطاق إرادته وبالتالي خارج نطاق طبع القدرة فيها، وبالتالي فهو يقع أيضا في نطاق علم الله بعدم قدرته عليه، ومن ثم استحالة أن يتخذَ أي قرار بشأنه، وهو ما يعني عدم التفكير فيه أساسا. وهكذا إذن يكون قد اتضح لنا بالتحليل العقلي الضروري أن إرادة الله لا يمكنها أن تقع إلاَّ على مُراد محدود، وهذا لا يتعارض مع كونها – أي الإرادة – مطلقة لا محدودة الإمكانات. فوقوعها على المحدود شيء ومحدودية إمكاناتها شيء آخر. فهي لا تقع إلا على المحدود، ولكنها تقع على عدد لا محدود من المحدودات، ومن هنا تأتي لا محدوديتها أو مطلقيتها.

وإذا كان هذا هو معنى اللامحدودية في الإرادة، فلا شك في أن هذا المعنى ينسحب ليطال طبائع الإرادة. فلامحدودية القدرة لا تعني لامحدودية المقدور على فعله - بل هو يجب أن يكون محدودا – وإنما تعني لامحدودية عدد المقدور على فعلها. وبالتالي فإن الله إذا كان لا يتخذ إلاَّ قرارا مقدورا على فعله، فلا شك في أن قرارات الله هي محدودة قطعا، كي يطالها معنى القدرة على الفعل ويقع عليها. وبما أن قرارات الله لا تُتَّخَذ إلاَّ بعد تفكير، والقرارات محدودة بمعنى وقوعها على أمور محدودة، فإن تفكير الله لا يقع إلاَّ على المحدودات. وإن أهم ما في المسألة في المحصلة، أن الله يعلم ذلك يقينا، أي يعلم أنه لا يقدر إلاَّ على المحدودات، وأن إرادته لا تقع إلا عليها، وأن تفكيره لا ينصب إلا باتجاهها.

هذا هو إذن معنى اللامحدودية في مقتضى صفة الله التي هي الإرادة، إنه وقوعها على عدد لا محدود من القرارات المحدودة في ذواتها وأعيانها. وبالتالي فإن علم الله يقع على عدد لامحدود من الحالات والاحتمالات، يقتضي واقع الحال أن تتم المفاضلة بينها عند وقوع إرادته على مراد هو بطبيعته محدود. وهذا يعني أن علم الله أشبه بأرشيف لا متناهٍ من البيانات والمعارف والحقائق والعلوم، يرجع إليه ليبحث فيه عن الأصلح والأفضل للغاية المقررة عندما تقع إرادته عليها. وهو إذ يختار الأفضل حتما، فلأنه يفكر بدون الخضوع لأية مؤثرات كتلك التي يخضع لها الإنسان أثناء تفكيره فتوقعه في المطبات وفي الانحراف أحيانا. ولكنه – أي الله – مع ذلك يفكر ثم يوازن ثم يقرر ثم ينفذ.

هذه هي حقيقة الإرادة وهذه هي طبائعها، وهذا هو على وجه الدقة معنى لامحدوديتها. ولكن علينا أن نعي أخيرا أن علم الله لا يقع على إرادته قبل أن تتحقق لأنها لا تنتقل إلى حيز العلم بها إلاَّ بعد أن يصبح هناك أمرٌ يُرَاد. ومَثَلُ الأرشيف المذكور سابقا لا ينطبق على قرارات الله الناتجة عن إرادته، بل على الأرضية وعلى المادة الخام التي ترتكز إليها الإرادة وهي تُبَلْوِر قراراتها. وهي مادة خام لا محدودة، وعلم الله يقع على هذه الأرضية والمادة الخام.

فالله لا يعلم أنه سوف يُقَرِّر كذا أو كذا، إلاَّ بعد أن تقعَ إرادتُه على المادة مَحل القرار، لأن قرارات الله ليست قابلة لأن تُعْلَمَ من قبله قبل أن تدخل دائرة وضوحها في مطبخ الإرادة، أي إرادته، وبالتالي فإن

إرادته في إسقاطاتها المتلاحقة، أي في قراراته المُتَّخَذَة لا تُعْلَم إلاَّ في حينها. لأنه لو كان يعلم بقراراته قبل أن يَتَّخِذَها لعنى ذلك أن إرادتَه مُنطواةٌ في علمه، بينما التحليل أثبت أن علمه هو طبع من طبائع إرادته، أي أنه منطوىً في إرادته وليس العكس. كما أن علمه بقراراته قبل أن يتخذها يعني أنه لا يفكر في اتخاذ القرارات، بينما التحليل أثبت أنه يفكر ويوازن ثم يختار ويقرر. ولكن ألا يمكن لهذا الذي نقوله أن يعني أن علم الله ليس كاملا، وأنه يزيد باستمرار؟ سنتعرض لهذه النقطة بعد استكمال حديثنا عن الإرادة، وانتقالنا إلى الحديث عن العلم الإلهي الذي آثرنا أن نفرد له تحليلا مستقلا.

ولأن الإرادة في هذا الوجود واحدة من حيث طبيعتها وجوهرها. أي أن هناك ضربا واحدا من الإرادة وليس ضربان، وهي مقتضى صفة الألوهية. فإننا حيث وجدنا إرادة فإننا بصدد إرادة هذا نوعها وهذا معناها، نظرا لعدم وجود إرادة على غير هذا المعنى ومن غير هذا النوع. هكذا هي إذن إرادة الإنسان. إنها امتدادٌ لإرادة الله ولها نفس طبائعها. وبالقدر نفسه الذي لا يقع فيه علم الله على قراراته الناتجة عن إرادته قبل وقوع تلك القرارات في دائرة أن تُتَّخَذ، فإنه لا يقع أيضا على قرارات الإنسان الناتجة عن إرادته قبل وقوع تلك القرارات في حيز نيته، أي نِيَّةِ الإنسان.

إن الله إذن يعلم علما لا محدودا. لكن لا محدودية علمه لا تعني شيئا أكثر من علمه في لحظة معينة بما يمكنه أن يندرج في إطار المعلومات، وهي الأمور القابلة لأن تُعْلَم بتوفر مبررات العلم بها. والعلم بهذا المعنى يشبه القدرة. فقدرة الله لا محدودة بمعنى أنها تقع على ما من شأنه أن يندرج في إطار المقدورات (الأمور المقدور على فعلها). وبما أن المقدورات لا محدودة، فمن هنا تأتي لا محدودية قدرته. وبما أن هذه المقدورات تحتاج إلى العلم بها. فمن هنا تأتي لا محدودية علمه.

وكما أن هناك ضرورة لأن يتوفر العلم بالقدرة على الفعل، أي على المقدور عليه، كي تتجه الإرادة إلى اتخاذ القرارات بشأنه، فإن هناك بالمقابل ضرورة لأن تتوفر القدرة على العلم بالمعلومات لنفس الغاية. فلو لم يقع علم الله على قدرته على الفعل، لما كانت هناك قرارات، لأن إرادة الله لن تتجه حتما إلى اتخاذ قرارات لم يقع عليها العلم من حيث القدرة على فعلها. ولو لم تقع قدرة الله على العلم بما يُفْتَرض أن يُعْلَم، أي بما يفترض أنه معلوم، لانتفت أيضا دواعي اتخاذ القرارات. إذ ستُتَّخَذ هذه القرارات عندئذ بناء على ماذا؟ وإذا كان انتفاء اتخاذ القرارات في حال عدم وقوع العلم على القدرة على الفعل المقدور عليه راجع إلى الجهل، فإن انتفاء اتخاذ القرارات في حال عدم وقوع القدرة على العلم بالمعلوم به راجع إلى العجز. وبما أن الله ليس جاهلا ولا عاجزا فقد وجب عقلا أن يعلم بقدرته على المقدور عليه، وأن يقدر على علمه بالمعلوم به.

إن قدرة الله على العلم بالمعلومات هي داعي التفكير لديه. وعلمه بالقدرة على المقدورات هو داعي اتخاذ القرارات بعد التفكير. فهو إذ يفكر فلأنه قادر على العلم، وهو إذ يقرر فلأنه عالم بقدرته. ولأن

قدرة الله على العلم دائمة ولا محدودة بموجب ديمومة ولا محدودية الإرادة التي تُعَدُّ القدرة طبعا لها، إذن فإن عملية التفكير عند الله دائمة لا تنقطع ولا تتوقف ولا تَفْتُر. ولكن بما أن العلمَ بالقدرة مرتبطٌ حتما بنتائج التفكير – لأنه علم بالقدرة على فعل معين نتجَ بعد تفكير – فإن اتخاذ القرارات الإلهية يحدث على التراخي ولا يتميز بالديمومة واللاانقطاع كما هو حال التفكير.

إن التفكير هو استحضارٌ دائم لأرشيف العلم اللامتناهي إلى مطبخ الإرادة، كي تُسْتَخْدَمَ مفرداته وأعيانه الجزئية المتناثرة بلا حدود، في الإبداع والصناعة والخلق. وإننا عندما نؤكد على أن الله يفكر، وبالتالي يتخيل لأن التَّخَيُّلَ من مُقومات التفكير الأساسية، فنحن لا نهبط بإرادة الله وبطبائعها إلى مستوى أدنى، بل نرتفع بكل إرادة تشبهها إلى مستوى أعلى، بأن نضعها في موضعها الصحيح، باعتبارها صورةً من إرادة الله وامتداداً لها.

و – الغاية الإلهية من خلق العالم

لماذا لم يُؤَدِّ تفكيرُ اللهِ باللهِ ذاته إلى إبداع الصيغة النهائية منذ البداية ومنذ اللحظة الأولى؟ أي لماذا هذه الرحلة الطويلة اللامتناهية الموغلة في الأزل؟! في البداية يجب أن نقرر أن صيغة السؤال فيها شيء من الارتباك والتشويش. فمن حيث أن الله قد قاده تفكيره إلى تصورٍ مفهوم وواضحٍ للصيغة النهائية فهو قد قاده، وإلاَّ لما حدد غاية وهدفا وبدأ بالخلق كي يحققهما. الصيغة النهائية إذن واضحة لديه في الغاية وفي الهدف، لكنها لم تكن ضمن إرادته في التنفيذ الفوري والآني لحظة اتخاذ القرار ببدء التنفيذ لسبب بسيط، هو أنها غاية متحركة باستمرار، ليست لها صورة نهائية محددة. فالله قد قرر خلقَ إرادةٍ تصبو إليه – أي إلى المطلق– وبالتالي فشكلها النهائي غير متحقق على الإطلاق، أي أنه لا يوجد هناك شكل نهائي لها. إذن فإرادة الله قد اتخذت قرارا بتحقيق غاية هي بطبيعتها تمتلك نقطة بداية لكنها لا ولن تمتلك نقطة نهاية.

إن الله عندما استحضر أرشيف علمه اللامتناهي إلى مطبخ إرادته وراح يفكر في إبداع خلقٍ يُمَثِّل أكمل ما يمكنه أن يخلقه، توصل – وهو حتما كان سيتوصل إلى ذلك بمنتهى السهولة – إلى أن عليه أن يخلق إرادة تشبه إرادته، لأن إرادته هي كمالُ صفة الوجود. لكنَّ فكرةً فرضت نفسها في سياق تفكيره عندما توصل إلى هذه النتيجة، وهي أنه يعلم أن إرادته لا يمكنها أن تقع على اللامحدود، وإرادته لا محدودة، وإذن فلن تقع عليها إرادته. فكيف التوفيق بين لا محدودية إرادته التي يجب أن تكون هي الكمال الذي يجب أن يسعى خلقُه المبهر الذي يفكر فيه إلى ملامَسَتِه، وبين محدودية خلقه المبهر المدهش هذا؟ وكانت النتيجة العظيمة..

لماذا لا تكون إرادته اللامحدودة غاية لن تُدْرَك بحكم لا محدوديتها، تنمو فيها الإرادة المخلوقة التي يفكر في خلقها؟! وهكذا حُلَّتْ الفكرة. فقد أصبحت الإرادة مخلوقة لأنها خُلِقَت ضمن معادلةٍ مقدورٍ عليها، ألا وهي معادلة النمو والتطور. ومادام النمو والتطور يجعلها دائما محدودة فهي إذن ضمنَ ما تقع عليه إرادته. ومادام هذا النمو والتطور يجعلها تصبو دائما وبلا انقطاع إلى إرادته اللاَّمحدودة، فقد تحقق الكمال في صفة الخلق، لا كواقع موضوعي، بل كغاية، راح الخلق يلامس من خلالها المطلقَ ذاته. وهو الأمر الذي يتضح معه بجلاء السبب العميق الكائن وراء قولنا بتألُّه الإنسان في المطلق، وبالتشابه والتطابق بين إرادته وإرادة الله، وبأن ما ينطبق على إرادة الله من مفاهيم وتصورات ينطبق عليها أيضا.

وإذن فإذا كان النَّماءُ والتطورُ حتى للإرادة ولطبائعها التي هي "التفكير والعلم والقدرة"، هو الصيغة التي تَفَتَّقَ عنها الذهن الإلهي المفكر المبدع وهو يحاول التوفيق بين لا محدودية الإرادة الإلهية وبين محدودية الخلق مهما كان راقيا وعظيما. فلم يكن هناك أي معنى لأن يبدأ الله في مسيرة التطور نحو هذه الإرادة من نقطة دون أخرى، عندما تكون كلها متقدمة في سلم هذه المسيرة، مادام من غير الممكن أن تقع إرادته أصلا على الصيغة النهائية لمشروع الخلق وللغاية منه، لأن هذه الصيغة هي إرادته التي لم تكن تُشَكِّل في معادلة الخلق سوى غايةٍ لن تُدْرَك.

وهكذا فقد كان من المفهوم وقد أصبح التطورُ وعاءً للخلق الذي أراده الله يصبو إليه، أن يتمَّ البدءُ من أدنى درجات السلم التي كشف عنها استحضار الأرشيف اللامتناهي للعلم الإلهي، كي تبدأ المسيرة. إذ لو بدأ الله المسيرة من نقطة تقع في سُلَّم الحركة نحو الغاية على مسافة زمنية تبعد بعشرة مرفوعة إلى القوة ألف مليار من السنوات مثلا من نقطة البدء المفترضة التي كشف عنها استحضار الأرشيف اللامتناهي للعلم الإلهي، فإن السؤال المحير وغير المفهوم سيبقى قائما، لماذا بدأ الله من هذه النقطة بالذات؟ ولن تكون هناك أية إجابة مقنعة بموجب العقل تبرر ذلك. ولأن الله لا يفعل شيئا عبثا، فقد كان من الطبيعي أن يبدأ من أدنى نقطة في المسيرة، ألا وهي نقطة البداية الحقيقية.

إن إرادة الإنسان هي ذاتها إرادة الله من حيث جوهرها، مع فارق وحيد في الظاهر والشكل جعل خلقها أمرا ممكنا ومقدورا عليه، يتمثل هذا الفارق في محدوديتها التي أخضعتها لنماءٍ جعلها تصبو إلى اللامحدود كغاية لن تدركَها. تتبدى لا محدودية إرادة الله في أنها بحكم لا محدودية علمه (معلوماته) يمكنها أن تقع في لحظة ما على خيار من بين عدد لا محدود من الخيارات، وبالتالي على فعل من بين عدد لا محدود من الأفعال. بينما تتبدى محدودية إرادة الإنسان في أنها بحكم محدودية علمه (معلوماته) لا يمكنها أن تقع في لحظة ما إلا على خيار من بين عدد محدود من الخيارات، وبالتالي على فعل من بين عدد محدود من الأفعال.

وإنه بنمو علم الإنسان تنمو الخيارات الممكنة أمام إرادته. أي أن أرشيف معلوماته المتناهي والمحدود يتسع في الأبدية ويصبو باتساعه إلى التطابق مع أرشيف العلم اللامتناهي لله. لكنه لن يتطابق معه أبدا. وبالتالي فإن إرادته بالمعنى المذكور لن تتوقف عن النمو أبدا. وكأن الإنسان، إله من نوع خاص، ينمو ويتكون باستمرار مُضاعِفا من مقومات ألوهيته يوما بعد يوم، لكنه لن يصبح في يوم من الأيام إلها مطابقا لله، لأن هذا مستحيل، ولم يكن ضمن قوى وإمكانات الخلق لحظة خلقه، ليس فقط لأن الله لم يرده، بل لأنه لا يقدر على فعله، أي أنه أمر لا تقع عليه معاني وصفات المفعولات مادامت إرادته لا تقع عليه أساسا بحكم لا محدوديته.

إن الفرق بين إرادة الله وإرادة الإنسان ليس في طبيعة الإرادة بما هي إرادة من طبعها أن تفكر وتقدر وتعلم، بل في إمكاناتها. أما من حيث الطبيعة والجوهر، فجوهر الإرادتين واحد هو ذلك القيام على التفكير واتخاذ القرارات وعلى القدرة والعلم، بما لكل واحد من هذه المفاهيم من معانٍ معروفة وواضحة في الذهن. فإرادةُ الله تعني قدرةً تدفع إلى التفكير، وعلماً يدفع إلى اتخاذ القرارات، وإرادة الإنسان تعني الشيء ذاته ولا فرق. لكن قدرات الإنسان وعلومه محدودة دائما مهما اتسعت، وبالتالي فإن تفكيره يعمل ضمن المحدودات، وقراراته تعمل ضمن نفس البيئة أيضا، وذلك خلافا لله. وهذا هو الفرق بين الإرادتين. وهو الفرق الذي جعل إرادة الإنسان ضمن المقدورات الممكن وقوع إرادة الله عليها قدرة على العلم بها، وعلما بالقدرة على خلقها.

وعندما أدى تفكير الله به إلى هذه النتيجة، تم من ثم إبداع الصيغة الأنسب لتحقيق هذه الغاية، فكان القرار بتكثيف الله لذاته واضعا في المخلوق الأول الناتج عن التكثيف بالاستناد إلى أرشيف علمه اللامتناهي، كل الإمكانات والقوى التي ستحقق في التاريخ الأبدي الغاية من الخلق. وتحرك المخلوق الأول وراح ينمو ويتطور. ومنذ تلك الأزمنة السحيقة وهو يصبو إلى الكمال. وراحت الإمكانات والقوى المُنْطَواة فيه تخرج من القوة إلى الفعل دافعة به إلى اتخاذ أشكال مختلفة تصب كلها في المنحى الدافع نحو الغاية التي لن تُدْرَك، وإن كان الكمال يعني الاندفاع نحوها دائما.

كان ظهور الإنسان، أي ظهور الوعي أو الإرادة هو الحد الفاصل بين مرحلتين حاسمتين من تاريخ الخلق (المادة). المرحلة التي استنفذت فيها المادة كل القوى والإمكانات المُنْطَواة فيها والمُصَمَّمَة بحيث توصلها إلى أن تبدأ في وعي ذاتها بأن تصبحَ مُرِيدةً، أي ذات إرادة، وهذا ما حققته المادة لنفسها في الإنسان، والمرحلة التي ستتفاعل فيها قواها وإمكاناتها مع الإنسان - أي مع الإرادة – لتعطي لنمو المادة – أي لنمو ذاتها – في المطلق نحو الكمال دَفْعَة جديدة بحكم تواجد عنصر الإرادة الذي سيجعل نُمُوَّها وتَطَوُّرَها واعيا ومدركا، يخضع لقرارات الإنسان، أي لقرارات الإرادة.

إن طبيعة الفرق في البناء التطوري للمرحلتين، وهو الفرق القائم في الأساس على غياب عنصر الإرادة في المرحلة الأولى وعلى حضوره في المرحلة الثانية، يقضي بأن يكون حضورُ الله إرادةً وبالتالي علماً وقدرةً وتفكيراً في المرحلة الأولى مختلفا عنه في المرحلة الثانية. إن حضورَه في المرحلة الأولى هو حضور بإزاء مادة لا إرادة لها، بينما حضوره في المرحلة الثانية هو حضورٌ بإزاء مادة مُريدة، تقدر وتفكر وتعلم وتقرر. وبالتالي فإنه إذا كان لإرادة الله أن تتجلى قدرة وتفكيرا وعلما في مرحلة المادة غير المريدة بصورة من الصور، فإنها لم تكن لتتجلى ولن تتجلى فيها بنفس صورة تجليها في مرحلة المادة المريدة.

ما معنى ذلك؟!

إن علم الله بما يدور في المادة غير المريدة يختلف عن علمه بما يدور في المادة المريدة. وتفكيره في الإسهام في بناء تاريخ المادة غير المريدة يختلف عن تفكيره في الإسهام في بناء تاريخ المادة المريدة. وبالتالي فإن إرادتَه وهي تتعامل مع المادة غير المريدة، فإنما تتعامل معها بشكل يختلف حتما عن شكل تعاملها مع المادة المريدة.

وإذن فكيف يقع علم الله على تاريخ المادة في المرحلتين؟!

يقودنا هذا السؤال إلى الحديث عن "المعلومة".. فما هي "المعلومة"، في السياق التاريخي للمادة، وليس في السياق الأرشيفي للعلم؟ على أن يتم تجاهل السياق التاريخي الماضي للمادة نظرا لعدم إثارته لمشكلة معرفية في سياق موضوعنا.

ثالثا.. تحليل تفصيلي لمفهوم علم الله

أ – شرح أبعاد المفهوم ودلالاته

يُعْتَبَر أمرٌ ماًّ معلومةً، أي أمراً قابلا لأن يُعْلَمَ أو لأن تَعلمَ به الإرادة، في إحدى حالتين. فإما أن يوجد هذا الأمر موضوعيا في لحظة ماًّ راهنة أو لحظة ما سابقة، وإما أن يرتبط وجوده الموضوعي المستقبلي غير الراهن، بسبب أو بسلسلة أسباب تَرَتُّبُهُ عليها ضروري وحتمي، على أن تكون هي – أي السبب أو سلسلة الأسباب – موجودة موضوعيا في اللحظة الراهنة، أو وجدت في لحظة ماضية. فالأمر من النوع الأول يشكل معلومةً مشاهدة، بينما يشكل الأمر من النوع الثاني معلومة غير مشاهدة (غيب).

فأن يكون فلان من الناس في هذه اللحظة في المكان الفلاني، هي معلومةٌ مُشاهدةٌ لأنها تُعَبِّر عن واقع موضوعي قائم. أما أن تكون قارورة الماء الموضوعة على النار، ضمن درجة كذا وحجم كذا وضغط جوي كذا وتركيب محلولي كذا، ستصل إلى حالة الغليان بعد مدة كذا من اللحظة الفلانية، أي لحظة وضعها

على النار، فهي معلومة غير مُشاهدة (غيب)، لأنها تُعَبِّر عن واقع موضوعي سيقوم بالضرورة في اللحظة المذكورة، لأن قيامَه هذا مرتبط ضروريا بأسباب هي موجودة وقائمة موضوعيا أمامنا.

من جهة أخرى فإن هناك من حيث الشكل طريقتين تترتب بهما النتائج أو المعلومات اللاَّحقة على المقدمات، أي على المعلومات القائمة. الطريقة الأولى، تترتب بها نتيجة واحدة ووحيدة على المقدمة المعينة، وفي هذه الحالة تكون المعلومة اللاحقة مترتبة بمفردها على المقدمة القائمة، الأمر الذي يجعل العلم بها – أي بالمعلومة القائمة – مُقْتَضِياً للعلم بنتيجتها، لأنها منفردة بالتَّرَتُّبِ الضروري عليها، فتدخل النتيجة إذن في دائرة العلم، وذلك بسبب قابلية هذه النتيجة لأن تكون معلومة. ويتحقق هذا النوع من العلم والمعلومات في الطبيعة التي لم تخالطها الإرادة (إرادة الإنسان).

أما الطريقة الثانية التي تترتب بها النتائج على المقدمات، فهي حين تترتب عدة نتائج على مقدمة واحدة، بحيث أن هذه المقدمة - أي المعلومة القائمة – تقتضي واحدة من تلك النتائج – أي المعلومات اللاَّحقة – الواقعة كلها بالتساوي في دائرة احتمال التَّحَقُّق، دون تفاضل فيما بينها أو أولويات قاطعة. في هذه الحالة تكون المعلومات اللاحقة داخلة في دائرة العلم بصورة كُلِّيَّة وليس تفصيلية، لأن صورتها الكلية هي الأمر القابل لأن يُعلم، أي لأن يكون معلوما في اللحظة الراهنة، التي عُلمت فيها مقدمتها المشتركة، في حين أن صورتها التفصيلية ليست كذلك إلا حين ينفرد احتمال بعينه بالتَّرَتُّبِ على المقدمة إياها. أما قبل ذلك فالعلم بالنتيجة بالنسبة للإرادة إنما هو علم كلي بمختلف احتمالاتها.

يمكن القول إذن أن الله – في مثل هذه الحالة – يعلم بكل تأكيد بمجمل الاحتمالات الممكن تَرَتُّب أيٍّ منها على المقدمة المعلومة كأمرٍ قائم. بينما لا يدخل تحديد أي الاحتمالات هو الذي سيتحقق ضمن دائرة علمه، إلاَّ حين حدوثِه، بسببٍ عدم اتصافه قبل هذا الحدوث بإمكانية أن يُعلم لتساويه في ذلك مع غيره من الاحتمالات، ولعدم وجود مقدمات مُحددة تؤكد بصورة ضرورية أفضليته في التحقق. إذ لو حدث ذلك ووُجِدَت مثل هذه المقدمات لانتفت الاحتمالية أساسا في النتيجة ولأصبحت أُحاديةً بالضرورة. ويتحقق هذا النوع من العلم والمعلومات فيما ينبثق من قرارات عن الإرادة الإنسانية وهي تتعامل مع الواقع وتعالجه.

يؤدي كلامنا السابق إلى نتيجة تمثل في تصورنا حقيقة غاية في الأهمية، وهي أن الخلقَ ينطوي من حيث المضمون على علاقة بين المقدمات والنتائج مؤداها قيام نتيجة واحدة على المقدمة الواحدة من حيث المبدأ. وأن العلم يقع على هذه النتائج عند العلم بمقدماتها. لكن الفرق بين أنواع النتائج والذي يجعل بعضها معروفا وداخلا في العلم بصورة مسبقة عند تَحَقُّق العلم بالمقدمات، فيما لا يجعل البعض الآخر معروفا، هو عنصر الإرادة. فالنتيجة عندما تكون مترتبة على المقدمة بدون تدخل عنصر الإرادة في صيرورة الحدث مَحَلَّ المقدمة والنتيجة، فإن العلم بها – أي بالنتيجة – لا يتطلب شيئا أكثر من العلم

بمقدمتها. أما عندما تكون هذه النتيجة مترتبة على المقدمة ضمن علاقةِ ارتباط من نوعٍ ماًّ بقرارات الإرادة، فإن العلم بها إنما هو بمعنى آخر العلم بما تنطوي عليه من احتمالات مختفية اختفاءً تاما تحت لافتةِ الإرادة. إن الإرادة بهذا المعنى عبارة عن طلسم عصي على العلم بتَوَجُّهاته قبل أن تظهر هذه التوجهات على شكل نوايا أو قرارات. وبالتالي فإن أَيَّةَ واقعةٍ موضوعية لن تعلمها الإرادة إن كانت ستقع أم لا، ما لم تقع فعلا، إذا كانت كنتيجة مترتبةً على مقدمةٍ هي قرار إرادي أو مختلطةٌ بشكل أو بآخر بقرار إرادي.

قد تلسعُ نحلةٌ شخصا ما في عنقه وهو غارق في قراءة كتاب، دعونا نعتبر أن هذه مقدمة. إن عدد النتائج المترتبة على هذه المقدمة هو عدد مَهول. فحتى حركة اليد التي قد تتجه نحو مكان اللسع لمعرفة ما الذي حصل، فإنها قد تتحرك في مسارات حركية يصل عددها حدا يكاد يكون لا نهائيا. إن كل الذي يدخل في دائرة "المعلوم" في هذه الحادثة فيما يتعلق بحركة اليد هو أنها سوف تتحرك ضمن مسار واحد من هذا العدد المهول من المسارات لتتحسس مكان اللسع، وكذلك الأمر في باقي احتمالات ردات الفعل الإرادية إزاء هذه المقدمة التي هي لسع النحلة لذلك الشخص.

والخلاصة أن النتيجة المترتبة على المقدمة، إذا كانت واحدا من عدة احتمالات غامضة المنطلق بسبب عدم وضوح وُجْهَة الإرادة التي تقف وراءَها، فليس هناك من مجالٍ للحديث عن علم مسبق بها على الإطلاق، لأنها بتفاصيلها تلك لا تُعَدُّ أمورا قابلة لأن تُعْلَم قبل حدوث تلك التفاصيل تحديدا. ولأنها بالتالي ليست معلوماتٍ ولا تؤثر في العلم زيادة أو نقصانا، فهي عند ظهورها واكتشافها بعد حدوثها، لا تضيف للعلم جديدا، وهي بعدم ظهورها وببقائها منطواة مختبئة في طلاسم الإرادة، لا تجعل العلم ناقصا البتة. فهو بها – أي العلم – لا يزيد، وبدونها لا يعد ناقصا كما قد يتصور البعض ممن يهيأ لهم، أن ما ينوي الإنسان فعله بعد أن لم يكن فيما مضى قد نوى فعله، يُظْهِرُ إلى حيز الوجود معلومة جديدة، لو قلنا أن الله لم يكن يعلم بها قبل ظهورها إلى هذا الحيز، وأنه علم بها بعد ذلك، لاعترفنا بأن علم الله كان ناقصا ثم زاد!! دون أن ينتبهوا إلى أن النية لم تكن قبل أن تصبح نية شيئا يذكر، وبالتالي فليست هناك معلومة كانت مجهولة ثم تم العلم بها، ليقال أن العلم قد زاد بعد أن كانت تنقصه تلك المعلومة، وإنما هناك معلومة هي نية الناوي، والعلم بها متحقق قطعا. وما يقال عن إرادة الإنسان يقال عن إرادة الله في نظر هؤلاء القوم. فلو أن الله لا يعلم بقراراته قبل أن تتخذها إرادته، فهذا يعني أن علمه كان ناقصا، لأنه باتخاذه القرارات يضيف إلى معلوماته معلومات جديدة لم تكن موجودة من قبل.

إن هذا التصور قاصر، لأنه ينطوي على إضافة أشياءَ متخيَّلة إلى مفاهيم العلم، وعلى افتراض أمورٍ ناجمة عن تراكمات وموروثات تحولت إلى ثوابت معرفية ودينية مقدسة، في دلالات اللامحدودية في

العلم الإلهي، لا تختلف كثيرا عن تلك التي سبق وأن أشرنا إليها عند الحديث عن "التفكير"، الذي رفض هؤلاء نسبته إلى الله، لمجرد أنهم تصوروا للاسبب منطقي أو عقلي أنه صفة القاصر والعاجز الذي هو الإنسان، لذلك لا يصح في حق الله.

في حقيقة الأمر يقع هؤلاء في براثن الأمر نفسه الذي اعترضوا عليه في موضوعة "العلم الإلهي"، عند تجاوزهم غير المفهوم لنفس المعاني التي اعترضوا عليها، في موضوعات عديدة تمس الصفات الإلهية، في منظوماتهم المعتقدية ذاتها، دون أن ينتبهوا. ومع ذلك لا نراهم يعترضون، لسبب بسيط، هو أنهم لم يتعودوا أن يتلقوا بالاعتراض والرفض موضوعات مثل موضوعة "الله الغفور"، أو موضوعة "الله المجيب"، أو موضوعة الله القدير"، التي لو دققوا في الأمر مليا لوجدوا فيها بالشكل الذي يعتقدونه، تشابها كبيرا مع ما اعترضوا عليه ورفضوه في تصورنا للعلم الإلهي.

فإذا كان علم الله يزيد معلومة جديدة مع انكشاف نية إنسان عن فعل لم يكن قد نواه من قبل، وهو ما يعني أن علمه سبحانه كان ناقصا بحجم تلك المعلومة، لو افترضنا أنه لا يعلم بنية الناوي حتى قبل أن ينوي.. نقول إن الأمر لو كان كذلك، فهذا يعني أن صفة المغفرة عند الله تزيد وتكبر مع كل ذنب يغفره لمذنب، وأنه كلما قل المذنبون أو قلت الذنوب، كلما تضاءلت صفة الغفور في الله عز وجل، لأنها لم تتجل إلا في عدد محدود أو قليل من الذنوب المغفورة.. كما أنه يعني أن صفة المجيب تزيد كلما زاد الداعون وكثرت أدعيتهم، ما يعني أن الناس كلما عزفوا عن الدعاء أو انصرفوا عنه، كلما تقلص مضمون صفة الله "المجيب".. وأيضا فإن الله مادام لا يخلق إلا المحدودات – كما مر معنا – ولأن المحدودات تتفاوت في حجومها تفاوتا بشكل لا يمكن ضبطه أو السيطرة عليه أو توصيفه – فالبيضة محدودة، والكون بسماواته السبع محدود أيضا، بل وهذا الكون بسماواته تلك، عندما يصبح بحجم يكافئ حجمه الحالي مضروبا في ألف مرفوع إلى الأس ألف تريليون، هو أيضا محدود – ما يعني أنه للتيقن من أن قدرة الله لا تخضع للزيادة، يجب أن يخلق أكبر خلق محدود، وإلا فإن أي خلق يخلقه، مادام هناك خلق أكبر منه لم يخلقه بعد، فإن خلقه له لاحقا يعني أن قدرته زادت كي يتمكن من خلقه مادام لم يخلقه منذ البداية!!

ولأن معادلة الخلق هذه، وبهذا الشكل المعروض هي معادلة لا نهائية ولا تتوقف، فما لاشك فيه أن الفهم التقليدي لمقولة الزيادة في العلم الإلهي، عندما يتم إسقاطها بأمانة على واقع القدرة، يجعلنا نُقِرُّ بأن هذه الأخيرة أيضا تزيد، وأنها غير كاملة.. ما يعني في نهاية المطاف أن ما ليس "معلومة" تُعْلَم، لا يدخل في حسابات العلم أو عدم العلم، كما أن ما ليس "ذنبا" يُغفر لا يدخل في حسابات المغفرة أو عدم المغفرة، وما ليس "دعاء" يُجاب لا يدخل في حسابات الإجابة أو عدم الإجابة، وما ليس "فعلا" يُفعل لا يدخل في حسابات القدرة أو عدم القدرة..

وكما أن مغفرة ذنب ارتُكب لم يكن قد ارتكب سابقا، أو إجابة دعاء طُلب لم يكن قد طُلِبَ سابقا، أو فعل فعل قُرر لم يكن قد قُرِّرَ سابقا، لا يؤثر على جوهر صفات "الغفور" و"المجيب" والقدير"، لا باعتبارها ناقصة قبل ذلك، ولا باعتبارها زادت بعد ذلك، فكذلك صفة العلم ولا فرق.. فالله غفور لأنه يغفر الذنوب، ولا يمس جوهر صفة الغفور فيه أن الذنوب التي غفرها محدودة العدد، أو أن الناس لم يرتكبوها.. والله مجيب لأنه يجيب دعوة الداعي إذا دعاه، ولا يمس جوهر صفة المجيب فيه أن الداعون قلة، أو أن الأدعية التي وجهت إليه محدودة.. والله قدير لأنه يقدر على خلق أي شيء ينطبق عليه مفهوم الشيئية، ولا يمس جوهر صفة القدير فيه أنه خلق خلقا يتصور العقل خلقا أعظم منه وأكبر لم يخلقه الله بعد.. وكذلك، فالله عليم لأنه يعرف كل ما يمكنه أن يُعرَف، ويعلم كل ما يمكنه أن يُعلَم، ولا يمس جوهر صفة العلم والمعرفة فيه أن هناك من الأمور ما لا يصبح أمرا قابلا لأن يُعلَم أو لأن يُعرفَ إلا بعد أن يطفوَ على سطح النية أو بعد أن تقرره الإرادة.

إن الله غفور منذ الأزل حتى قبل أن توجد مخلوقات ترتكب ذنوبا كي يغفرَها، فهو يتصف بهذه الصفة ليس لأن هناك من أذنب فعلا، بل لأنه يغفر لمن يذنب عندما يذنب، حتى لو لم يذنب أحد. فهو سبحانه لم يكتسب صفة الغفور بوجود المذنبين، ولا هو اكتسب صفة المجيب بوجود الداعين، ولا هو اكتسب صفة العليم بوجود المعلومات، بل لأنه يغفر الذنب عندما يوجد، ويجيب الداعي عندما يوجد، ويعلم المعلومة عندما توجد. والتعبير بـ "عندما توجد"، يعني أن الحالة قبل أن توجد "المعلومة"، لا تمس صفة العلم ذاتها لا من قريب ولا من بعيد، تماما كما أن حالة قبل أن يوجد "الذنب" لم تمس صفة الغفور، وحالة قبل أن يوجد "الدعاء" لم تمس صفة المجيب، وحالة قبل أن يوجد "الفعل" لم تمس صفة القدير. وعدم وجود مذنبين لا يقلل من صفة المغفرة فيه سبحانه، ولا يزيد فيها وجود مذنبين. وكذلك صفة الإجابة والعلم والقدرة وكل الصفات. إن اتصاف الله بصفة الغفور يعني أنه يغفر الذنب عندما يكون هناك شيء تنطبق عليه صفات الذنب، وإن اتصافه بصفة المجيب يعني أنه يجيب الداعي عندما يكون هناك شيء تنطبق عليه صفات الدعاء، كما أن اتصافه بصفة العليم يعني أنه عندما يكون هناك شيء تنطبق عليه صفة المعلومة فإنه يعلمه. وبالقدر الذي لا يعني عدم وجود ذنب نقصا في صفة الغفران في الله، وفي الوقت الذي لا يعني عدم وجود دعاء وجود نقص قي صفة المجيب في الله، وفي الوقت الذي لا يعني عدم وجود شيء مفعول نقصا في صفة القدرة في الله، فإن عدم وجود مفردة علم تُعلَم، لا يعني أن هناك نقصا في صفة العلم في الله.

لا توجد أية علاقة وجودية من أي نوع بين قرارات الإنسان عندما تصبح مُجسَّدة على شكل نوايا على الأقل، وبين تلك الحالة المفترضة وهما من قبل الواهمين، والقاضية بأن هذه القرارات كانت كامنة في مكان مجهول انتقلت منه إلى العلن بالإرادة، ما يوجب أن يعلمها الله. فالقرار لم يكن مخفيا ثم أصبح

ظاهرا حتى نقول أنه موجود كمادة تُعلم يجب في حق الله أن يعلمها حتى وهي مخفية وقبل أن تصبح نية مُجسَّدة. القرار الإنساني هو معلومة آنية، والعلم بها هو علم بمعلومة موجودة في حينها فقط. فالذنب المرتكب لم يكن كامنا ثم ظهر على شكل فعل، وكذلك المعلومة.

من جهة أخرى يجب التفريق بين العلم والاختراع. إذ يبدو لنا أن عدم التفريق بين المفهومين والخلط الحاصل فيهما هو الذي يقف وراء هذه البلبلة التي أحاطت بموضوعة "العلم الإلهي". فالكون بقوانينه كافة، وبالعلاقات التي حكمته منذ لحظة التكثيف الأولى، والتي ستحكمه إلى الأبد، فضلا عن كافة العوالم التي تحدثنا عنها، ليست هي "علم الله"، ولا هي التي تعكس لنا دلالة هذه الصفة فيه سبحانه، بل هي اختراعه المبني على قدرته والمرتكز إلى تفكيره والمستند إلى علمه. فالله عليم ليس لأنه اخترع هذا الكم الهائل من العلاقات والقوانين، وليس هذا الاختراع هو الذي يصور لنا صفة العلم فيه. إن العلم بالشيء يتحقق عندما يكون من نسميه عالما محيطا بما ليس من اختراعه بل من اختراع غيره، أما اختراعه فهو شيء آخر غير علمه وإن استند إليه. وصفته التي يستحقها بموجب اختراعه، هي أنه مخترع وفقط. نحن نقول أن فلانا عالم لأنه يعلم ما يفعله الآخرون وما يخترعونه وما يصنعونه وما يبدعونه، ولكن عندما يضيف إلى كل ذلك شيئا من عنده، فإننا نطلق عليه صفة مخترع. فالله اخترع الكون وقوانينه وعلاقاته، وعلاقته بها ليست علاقة علم لأنها من اختراعه هو ذاته، وبالتالي وبناء عليه، فإننا عندما نصفه بالعلم فإنما نقصد اطلاعه على ما يفعله الآخرون وإحاطته به. وعندما تؤول مسألة العلم إلى هذا المعنى فلا يعود هناك حديث عن نقصان وزيادة، لأن الله بالفعل يعلم كل شيء وكل معلومة بالمعاني التي أوضحناها للمعلومة وللشيء.

الكون إذن هو اختراع الله ومحلٌ لعلمنا نحن البشر وليس لعلمه، نظرا لكون علاقة المخترع باختراعه ليست علاقة علم. وأفعالنا وأفعال غيرنا من مخلوقات الله هي محلٌ لعلمه سبحانه. وأفعالنا التي تخترعها إرادتنا الحرة ليست أفعالا قبل أن تُخْتَرَع من قبل هذه الإرادة، كي تكون محلا لعلم الله. إن الله لو لم يخلق شيئا على الإطلاق، أي لو لم يخترع أي اختراع، لكان عليما علما مطلقا رغم عدم وجود أية مفردة تنطبق عليها صفة معلومة، فصفة العلم فيه هي صفة إمكان وقدرة وتمكُّن من العلم عندما توجد المعلومات، وعدم وجودها لا ينفي عنه هذه القدرة وهذا التمكن ولا ينزعهما منه أبدا.

وإذن، فإذا كان الله لا يعلم بشأن إرادته شيئا حتى وهو يفكر في أمر ما، ما لم ينتقل تفكيره إلى حَيِّزِ نية اتخاذ القرار، فهو حتما لا يعلم بشأن إرادة الإنسان – التي هي أيضا إرادته من حيث الطبيعة والجوهر – شيئا، حتى والإنسان يفكر، ما لم ينتقل تفكيره إلى حَيِّزِ النِّيَّةِ على أقل تقدير، لأن ما لم ينتقل إلى ذلك الحيز وما لم يتجسد فيه، ليس أمرا قابلا لأن يُعلم، ولا يوصف من لا يدخل في دائرة علمه بأنه ناقص العلم. ولما كان من الواضح أن أيَّ قرارٍ إنساني هو نتيجة ومقدمة في ذات الوقت، وأن

التاريخ المجبول بقرارات الإنسان بمختلف مستويات الانجبال هذه، هو تاريخٌ لنشاطٍ إرادي يتنامى من أدنى لحظات الفاعلية الإرادية باتجاه الكمال بالصورة التي تحدثنا عنها فيما مضى. فهذا يعني قطعا أن هذا التاريخ ينسلخ شيئا فشيئا عن أن يكون معلوما لله قبل أن يَحدث، لأنه قبل ذلك ليس أمرا قابلا لأن يُعلَمَ.

مع ضرورة توضيح أن الإرادة التي نتحدث عنها في هذا الشأن، إنما هي تلك الحالة التي تكون قد تحررت من أي مؤثر غير إرادي قد يتيح الفرصة لمعرفة وُجهتها مسبقا، مادام العلم بالمؤثر المُوَجِّه توجيها قاطعا للإرادة يقتضي العلم بوُجْهَتها. كما أن من الضروري العلم بأن الحديث هنا، إنما ينصب على الأفعال التفصيلية الدقيقة، التي لا تخضع في العادة إلى قوانين خارجية أو عامة تتحكم في اتجاهاتها، وآفاقها، كما هو حال القوانين التاريخية التي تتحكم في حركة المجتمعات والشعوب والأمم، بشكل يمكن العلم به والتنبؤ بتفاصيله إلى حد كبير عند الاطلاع على مقدماته وظروف نشأته.

إن هذا التاريخ إذا كان في مرحلةٍ ما قبل ظهور المادة المريدة غارقا في بحور وضوحه والعلم المسبق بأحداثه في الذهن الإلهي، فإنه بعد ظهور هذه المادة المريدة بدأ يتغَشَّى ويتطلسم في ذلك الذهن تدريجيا وما يزال، وذلك بالقدر الذي يرتبط منه بإرادة الإنسان التي هي إرادة الله ابتداء. فإذا كان ما يحدث على بعد مليار سنة ضوئية من الأرض ما يزال حُكْمًا سادرا في الوضوح التام والعلم اليقيني المسبق لله به، فإن ما يحدث على الكوكب الأزرق يكاد يخرج تماما عن دائرة العلم الإلهي المسبق بما يحدث فيه، لأنه بلغ حدا من التَّدَثُّر بإرادة الإنسان قلَّصَ المساحات المشغولة من تاريخه بما سوى هذه الإرادة إلى درجة كبيرة.

نَخلصُ مما سبق إذن إلى نتيجةٍ مُؤَداها أن غاية الخلق كانت تدفع باتجاه وصول المادة التي وُجِدَت أول ما وُجِدت غير مُريدة، إلى أن تصبحَ مريدةً، وهي بصَيْرورَتِها مُريدةَ إنما تَتَأَلَّه لأنها تنطوي على مقتضى الألوهية وهو الإرادة، وبالتالي وبحكم كونها مريدة فإنها ستواصل مسيرتها نحو الكمال في ضوء الغاية، منتقلة في أطوار وإمكانات الإرادة إلى ما لانهاية. وإنها مع كل خطوة تخطوها في هذه المسيرة الأبدية تزداد تَأَلُّهاً وبالتالي تزداد نِدِّيَّة لله، وإن كانت لن تصل إلى مُنَادَدَته الفعلية على الإطلاق. ما أشبه ذلك – ولله المثل الأعلى – بالرجل الآلي الذي صنعه الإنسان لينوب عنه في كل شيء ويقوم بمجمل أعماله، وراح يُطَوِّرُ في إمكاناته. لكن الرجل الآلي رغم كل إمكاناته ليس إنسانا ولن يكون. فالإنسان إله صغير ينمو ولكنه أبدا لن يكون هو الله المطلق.

إذن فوقوعُ علمِ الله على تاريخ الخَلْقِ المادي قبل ظهور الإرادة فيه، كان مختلفا عن وقوعه على هذا التاريخ بعد ظهورها، من حيث أنه كان شاملا ومسبقا في المرحلة الأولى، فيما بدأ يَتَحَدَّد ويرتبط بقرارات ونوايا الإنسان في المرحلة الثانية، وخفَّت مُسْبَقِيَّتُه وتقلَّصت، وهي ما تزال تتقلص مع تنامي

إمكانات الإرادة الإنسانية. وهذا يقتضي قطعا القول بأن تفكير الله للإسهام في هذا التاريخ قد اختلف أيضا في المرحلة الثانية عنه في المرحلة الأولى، فبعد أن كان تفكيره ينصب باتجاه اتخاذ قرارات لتفعيلَ تَطَوُّرِ مادةٍ غير واعية وغير مريدة من ثم، باتجاه صيرورتها مريدة واعية، تماما كالصانع الذي يصنع آلة لغاية معينة ثم يبدأ مع مرور الزمن يُدْخِلُ عليها تعديلات تُفَعِّل الغاية منها أكثر، جراء ما يفرزه تفكيره المتواصل وهو يراقب حركة آلته من حاجات راحت حركتها تكشف عنها وتدعوه إلى تلبيتها. نقول.. بعد أن كان تفكيره ينصب في هذا الاتجاه في مرحلة المادة غير المريدة، فإنه اتخذ في مرحلة المادة المريدة منحىً آخر فرضته طبيعة فعلِ الإرادة في المادة وطبيعة أدائها في سُلَّم الغاية من الخلق.

فالقرارات التي كانت تنتج عن إرادة الله في المرحلة الأولى، والتي كان يتدخَل بموجبها في تاريخ المادة، كانت قليلة على العموم لأن عنصر الإرادة كان مفقودا من المادة، وبالتالي فإن إحاطته بها – أي الله بالمادة – كانت واسعة وكبيرة إلى درجة تدني حاجة المادة في مستواها ذاك إلى إعادة بناء وتنظيم. أما القرارات التي كانت تنتج عن إرادته في المرحلة الثانية والتي كانت تقضي بتدخله في بناء المادة المريدة، فقد كانت كثيرة إلى درجة مُلْفِتَة، وذلك لأسباب لها علاقة بطبيعة الإرادة الإنسانية ذاتها، وهو الأمر الذي سنعالجه بالتفصيل في فصل النبوة.

يغدو واقع الإنسان ومستقبله إذن من صنع الإنسان نفسه ويقع في مجرياته ومساراته التفصيلية خارج دائرة العلم الإلهي، لأنه قبل تَحَقُّقِه – خاصة في مستويات الإرادة المتقدمة والمتطورة – لا يشكل أمرا قابلا لأن يعلم. وإذا كان هذا هو حال واقع الفرد ومستقبله، فمن باب أولى أن يكون هذا نفسه هو حال واقع الحركة الجماعية - الناتجة عن إرادات جماعية تُمثِّل تآلفا معقدا لقرارات هؤلاء الأفراد - ومستقبلها. وبالتالي تسقط كامل حيثيات المدرسة الدينية اللاهوتية – إسلامية كانت أو غير إسلامية – والقائمة على الاعتقاد بإخبار الله لنا عبر أنبيائه بأحداث مستقبلية سوف تحدث في العالم لها علاقة بإرادة البشر. فمادام سلوك الفرد الواحد الناتج عن إرادته يقع قبل تَحَقُّقِه في الواقع، أو قبل ظهوره إلى حَيِّزِ النِّيَّة على أقلِّ تقدير، خارج دائرة كونه معلوما، فهذا يقتضي بالضرورة أن يكون التراكم التاريخي للسلوكات الإنسانية واقعا من باب أولى خارج هذه الدائرة. وإذن فإن أية أخبار أو نصوص أو مأثورات نُقِلَت إلينا مُتَضَمِّنَةً حديثا عن سلوك بشري مستقبلي، هي أخبارٌ تندرج إما في دائرة الأنساق الأسطورية وإما في دائرة عدم الصحة التاريخية السندية.

أما بالنسبة لنا كمسلمين فتَسْقُط من موروثنا الديني – في ضوء ذلك – حكايا المهدي والدجال والدابة ويأجوج ومأجوج ونزول المسيح والملاحم والمعارك التي تم الحديث عن حصولها في المستقبل، وكل النبوءات المتعلقة بواقع المسلمين وبمستقبلهم، وعلى رأسهم أصحاب النبي واقتتالهم، وآل بيت النبي ومصائرهم، وغير ذلك كثير. مؤكدين في هذا السياق على أن القرآن نفسه لا يتحرر من ضرورة التعامل مع دلالات نصوصه في ضوء النتائج التي توصلنا إليها.

فما لا شك فيه أن هناك نصوصا قرآنية تبدو وكأنها تتحدث عن المستقبل بما قد يعني أن علم الله بمستقبل مقتضيات إرادة الإنسان هو علم حاصل سلفا. وهذا تصور خاطئ قطعا ويتعارض مع كل الحقائق العقلية التي ثبتناها في هذا الفصل، ما يستوجب التدقيق والتَّعَمُّق في دلالات هذه النصوص في ضوء المعطيات العقلية التي اتَّضَحَت لنا في الفصل السابق. ونؤكد هنا أيضا على أن أهمية إسقاط هذه الأساطير تتمثل في القضاء على كل مُعَوِّقات الحركة وعلى السلبية الناشئة عن الأوهام وعن انتظار المُخَلِّصين الذين ستبعثهم السماء، وعن تصورات مفادها أن عصور السعادة الفعلية مرهونة بهؤلاء المخلصين الذين سيحضرون في أزمنة مليئة بالفتن وبالبعد عن مناهج السماء المُنَزَّلَة.

إن الإنسان هو صانع واقعه ومستقبله وراسم سعادته الحقيقية بيديه، ولا يتدخل الله في ذلك إلا استثناء تقلص إلى أبعد الحدود بختم الأنبياء. وهو سبحانه لم يرسم للإنسان خُطَّةً قَهَرَهُ بها، ولا يدخل في علمه – لأنه ليس مادة قابلة لأن تُعْلَم أساسا – ما يرتبط بخيارات هذا الإنسان وبإرادته الحرة الفاعلة التي هي امتداد لإرادة الله وصورة عنها في الطبيعة والجوهر، وإن اختلفت عنها في القوى والإمكانات واتَّسَمَت بالمحدودية من هذا المنطلق، مع أنها تتَّسع نحو غاية لن تُدْرَك هي مطابقتها لإرادة الله.

وإننا نود أن نعرج في ضوء التحليل السابق للإرادة ولطبع العلم فيها إلى مناقشة مسألة من تلك المسائل التي نحسبها هامة في المعتقدات الدينية واللاهوتية عموما ألا وهي مسألة الآجال والأرزاق.

ب – الأجل والرزق في المفهوم الحقيقي لعلم الله

بداية نقول أن عمرَ الإنسان ورزقَه ليسا مُحَدَّدَين كميا وآليا بصورة مسبقة، بل إنه ليس مما يدخل في دائرة علم الله – لأنه ليس أمرا قابلا لأن يُعلم قبل تَحَقُّقه واقعا – أيُّ حدث له علاقة بالرزق أو بالأجل في بعديهما الكمي والآلي. أي أن رزقَ الإنسان وأجلَه موضوعان يَنتُجان في الواقع عبر مجموعة من العلاقات يتداخل فيها القانون مع الإرادة، وهما العنصران اللَّذان إذا تداخلا معا في تكوين الحدث أصبح العلم بذلك الحدث متحققا فقط في إطار الكليات وإجمالي الاحتمالات، وبعيدا عن التفاصيل. وهو الأمر الذي يُخرجهما بالتالي – أي الأجل والرزق – من دائرة الموضوعات التي تشكل في لحظة ماَّ موضوعات معلومة أو قابلة لأن تُعلم تفصيلا وتحديدا وتعيينا، فلا يمكن الحديث من ثم عن تحديدٍ مسبق لهما من قبل الله لا كميا ولا آليا، إلاَّ إذا تَحولت الحياة بالكامل إلى خطة مرسومة سلفا بكامل خطوطها بدون أي دور إيجابي للإنسان.

وإذن فمخطئ – من وجهة نظرنا – من يتصور أن الله قد حَدَّدَ لفلان من الناس عمرا يختلف عن عمر آخر، أو أنه حدد لفلان رزقا يختلف عن أرزاق الآخرين. أو أن الإنسان يموت بعد أن تنتهي لحظات الحياة التي قرر الله له – سلفا – أن يعيشها، أو أنه يفقر لأن الله أراد له ذلك بصورة مسبقة بأن حدد له

رزقا لا يخرجه من دائرة الفقر، أو أنه يغنى إذا كان الله قد حدد له رزقا يُدْخِله دائرة الغنى والثراء.

اختلط الأمر على الكثيرين فظنوا أن الحياةَ هي هِبَةُ الروح إلى الجسد المادي، وأنها مع ذلك – أي الروح – من طبيعة مفارقة غير مادية، وأن الموتَ هو حالة الجسد عند انتزاع تلك الروح منه. وبذلك فقد أخرجوا الحياة والموت من دائرة الدلالات المادية، وجعلوهما يتقمصان من ثم مفهوما غيبياً بَحتاً. فالإنسان في ضوء هذه الرؤية، يوهب الحياة بدخول الروح إلى جسده، ويموت بخروجها منه، فأصبحت الروح مرادفا للحياة، أو بتعبير آخر أصبح وجودها ككيان مفارق للمادة في الجسد المادي، هو مبررُ الحياة وسببُها. ومادامت الروح من أمر الله وفق الفهم السائد للروح ولقدرة الإنسان على إدراك كنهها وسبر أغوارها، فقد اعتبرت الحياة واعتبر الموت من ثم من الأسرار الإلهية من جميع جوانبهما. وهذا في تصورنا خطأ فادح وخلط كبير في الأمور. فلا دخول الروح إلى الجسد هو سبب الحياة ولا خروجها منه هو سبب الموت، بل إن العكس هو الصحيح.

فخروج الروح من الجسد – مع افتراض صحة التصور التقليدي الذي يجعل منها كيانا لا ماديا ومفارقا للمادة التي هي جوهر الجسد، مع أنه تصور خاطئ وغير صحيح ومخالف للحقيقة التي يكشف عنها الواقع الموضوعي كما سنرى في الفصل الثالث من هذا الكتاب – هو نتيجة لموته، وهي بسبب حياته تدخل إليه لأداء دورها. إنها تؤدي في هذا الجسد وظيفة أخرى ليست هي الحياة، بل هي الإدراك والتَّعَقُّل. ولكنها تشكلت – أي الروح – بصورة لا تستطيع معها القيام بدورها الإدراكي التَّعَقُّلي بدون جسدٍ في حالة الحياة. الأمر الذي يجعلها تغادره فورا عند انتفاء صفة الحياة عنه، وتحَوُّلِه من ثم إلى جسد في حالة الموت. ولكن الحقيقة التي سوف تثبت في الفصل التالي بشأن الروح ستزيد من تأكيد انعدام العلاقة بين الروح والموت والحياة.

وإذن فهذا يعيدنا إلى المفهوم الحقيقي للحياة والموت، اللَّذَيْن يشترك فيهما الإنسان مع كافة الكائنات الحية الأخرى مضمونا، وإن اختلفت بعد ذلك الأشكال، وهو مفهوم مادي بحت. فالمادة الحية هي المادة التي تآلفت من خلال مجموعة من العلاقات المعقدة بصورة جعلتها تتحرك مؤدية مجموعة من الوظائف التي اِصْطُلِحَ على تسميتها بالوظائف الحيوية، أو بوظائف الكائن الحي، أو بوظائف المادة الحية. والحياة بهذا المعنى هي شكل متطور جدا من أشكال تواجد المادة، وهي أيضا أعقد أنواع الحركة المعروفة على الإطلاق. وبناء عليه فإن الحالة المقابلة للحياة والتي هي الموت، هي الحالة التي تتحلل فيها تلك العلاقات المعقدة التي تآلفت من خلالها جزيئات المادة مُشَكِّلَة المادة الحية، بحيث تتحطم الروابط القائمة بين تلك الجزيئات والتي كانت حولت المادة من هيئة اللاحياة إلى هيئة الحياة، لتعود إلى ما كانت عليه في الأصل قبل تَحَقُّقِ هذا التآلف المعقد.

الحياة والموت إذن ليسا إلاَّ ظواهر مادية بَحتة، لا تُفْهم ولا تُعْرف إلاَّ بالقدر الذي تُعرف وتُفهم فيه قوانين المادة المختلفة التي تنقل هذه المادة من حالة الموت إلى حالة الحياة أو بالعكس، ولا علاقة لكل ذلك بهذا المُسَمَّى "الروح". الأمر الذي يجعلنا نتحدث عند الحديث عن الحياة وعن الموت وعن الأجل من ثم، عن حالات مادية صرف تخضع لقوانين "أقدار"، مبثوثة في هذا العالم، يُعتبر اكتشافها وتوظيفها بشكل أو بآخر نوعا من أنواع التَّحَكُّم في كلٍّ من الحياة والموت والأجل بصفتها تَجَلِّيات لتلك القوانين. وشأن الحياة والموت في ذلك شأن كل الظواهر التي هي في واقعنا تجليات لمجموعة معينة من الأقدار والقوانين.

وفي هذا السياق لا نجد فرقا من حيث النتيجة والأثر بين اكتشاف وتوظيف القوانين التي تصنع الحياة والموت وتتحكم فيهما، وبين اكتشاف وتوظيف القوانين التي تصنع الطائرة أو السفينة أو السيارة أو الصاروخ أو الكمبيوتر أو الرادار، وإن كان الفرق واضحا وجليا في الشكل وفي مستوى التعقيد وفي العلم المطلوب لتحقق الاكتشاف الأول وتوظيفه، بالقياس لما هو مطلوب لتحقق الاكتشاف الثاني وتوظيفه.

إن اكتشافنا لمجموعة معينة من القوانين وتوظيفنا لها، جعلانا نصنع الطائرة لأداء وظيفة محددة. إن هذه الطائرة التي تُعتبر تَجليا حركيا لتلك المجموعة من القوانين المكتشفة والموظفة من قبلنا، تتحطم وتفقد قدرتها على أداء الدور المنوط بها من اللحظة التي تتفكك وتتحلل فيها العلاقات المسببة لتماسكها الشكلي والوظيفي، وكذلك السفينة والسيارة والرادار والصاروخ.. إلخ. والشيء نفسه يحدث بالنسبة لظاهرتي الحياة والموت. تستمر الحياة مادامت المادة متآلفة بالشكل اللازم لاستمرارها شكلا ووظيفة. وفي اللحظة التي تتفكك العلاقات والروابط المسببة للتماسك الشكلي والوظيفي للمادة الحية، تتحطم وتنتهي، فيموت الإنسان ويتحلل الجسد لعدم قدرته على الاستمرار بذلك الشكل في ظل غياب مسببات تماسكه الشكلي وتآلف مكوناته بالاتجاه المحقق لوظيفة الحياة.

نستطيع إذن أن نطيل في الحياة أو أن نقصر فيها أو أن نطور. ونستطيع أن نؤجل الموت أو أن نسارع فيه على قواعد القوانين والعلاقات ذات الشأن، اكتشافا وتوظيفا. وبالتالي فنحن أمام مقولة التحديد الرباني المسبق للأجل، إزاء حالة تفرض علينا الاقتناع وبصورة ضرورية بأن الله إذا كان تدخل لتحديد عمر الإنسان ووقتي ميلاده ووفاته وكيفية ذلك كله، إنما يكون قد تدخل أيضا في التحديد المسبق والجبري لتوجهات العنصر الذي يُعْتَبَر تدخله قادرا على التحكم في العمر زيادة ونقصانا، وهذا العنصر هو إرادة الإنسان، الأمر الذي يتعارض مع ما ثبتناه في هذا الفصل ابتداء، بسبب هذا الهدر للإرادة الإنسانية الحرة مناط التكليف ومبرره الرئيس، والجوهر الإلهي المميِّز الإنسان.

إن ظاهرتي الحياة والموت في بعديهما الكمي والآلي، ليستا معزولتين عن الواقع ولا تحدثان في الفراغ، بل هما ظاهرتان مرتبطتان ارتباطا عضويا ووجوديا بمعظم مظاهر المحيط وأبعاده، الأمر الذي لا يصح

معه أن نحاول فهمهما بدون فهم العناصر المحيطة هذه وأثرها في تشكيل هاتين الظاهرتين وفي تكوينهما. فإذا كانت حياة إنسان ما متعلقة وجوديا بارتباط رجل وامرأة، فلا يصح أن تُفْصَل هذه الحياة من جميع جوانبها عن سبب تكوينها وهو هذا الارتباط بين هذا الرجل وتلك المرأة. وإذا كان هذا الارتباط بدوره هو نتاج خيارات مُتَبادلة محددة لدى أناس غير هذين الطرفين، دون غيرها من الخيارات، فلا شك في أن إرادات أناس آخرين أسهمت في تكوين الحياة لذلك الإنسان، وبالتالي فإن تلك الإرادات هي ذات أثر عميق على فهمنا لتلك الحياة. وإذا كان هذا الذي نقوله هو مجرد مثال بسيط جدا وبعيد عن تداخل آلاف العلاقات الإرادية في تكوين تاريخ متسلسل ومديد من مقتضيات الإرادة الحرة التي يفترض أنها تسهم في إنتاج الحياة وفي إنتاج الموت أيضا، فما لا شك فيه أن أيَّ قول تبسيطي يُعزي الحياة والموت إلى قرارات ربانية مسبقة، إنما يلغي من حيث يدري أو لا يدري كل معاني الإرادة ويحول الخلق والرسالات والعقاب والجزاء إلى مسرحية لا تخرج عن نطاق العبث.

فليس هناك من عاقل يستطيع أن يتصور أي معنى للحكمة أو الجَدِّيَّة في أن نُكَلَّفَ في حياتنا بما ليس من شأنه أن يكون له أثر إيجابي في الواقع، مادام الله – كما يعتقد الكثيرون للأسف – قد حدد لكل إنسان وُلد أو سيولد حياته وموته كمًّا وكيفاً، بما يعني أنه قام سبحانه أيضا بتحديد كل الحركات الإنسانية الإرادية لكل البشر، وذلك كي يتم ضمان التسلسل الحتمي باتجاه تلك النتائج المقررة سلفا لكل البشر إلى قيام الساعة.

إن إرادة الإنسان في بعدها التفصيلي وقبل ظهورها على صعيد النِّيَّة، ليست أمرا قابلا لأن يُعْلَم، فتخرج بالتالي من دائرة العلم الإلهي إلاَّ في سياق العلم الكلي الذي ليس هو مبرر القول بعلم الله بالآجال تحديدا وتعيينا. وسنضرب فيما يلي مثالا للتوضيح وللحث على التفكير البَنَّاء في المسألة، وليس بقصد إقامة دليل على تصورنا. فتصورنا قد قام عليه الدليل بالتحليل العقلي في مجمل هذا الفصل وفي الفصل الذي سبقه.

خرج رجل من بيته في تَمام الساعة الثامنة صباحا، ووصل إلى حافة الشارع الرئيسي في الساعة الثامنة ودقيقتين، وبدأ في اجتيازه، عندما صادف طفلا اجتاز بعده بخمس ثوان فكادت تدهسه سيارة مسرعة. بعد ثانيتين من الارتباك والتفكير، قرر الرجل العمل على إنقاذ الطفل، فعاد مسرعا وحمله واستعجل قبل وصول السيارة ليبعده عن الخطر، ولكن فجأة وبينما هو يهم بالوصول إلى طرف الشارع أصابته رصاصة طائشة أُطْلِقَت باتجاهه من مسدس كان بيد رجل يلاحق رجلا آخر على الحافة الأخرى من الشارع، بعد أن اجتاز هذا الأخير الطريق فلم يتمكن الملاحق من اللحاق به.

الرصاصة أصابت الرجل الذي حاول إنقاذ الطفل، في مؤخرة رأسه فسقط على الفور ميتا وبين يديه الطفل الذي مات بدوره بعد أن دهسته السيارة المسرعة التي لم يتمكن الرجل من إنقاذه منها.. عزيزي

القارئ لا تستغرب هذا المثال، فسنتوصل معا إلى نتائج مهمة من خلاله، الهدف منها التفكير ليس إلاَّ.

لن نتوقف كثيرا عند الموت في حد ذاته لكل من الرجل والطفل. لأن قصارى ما يمكن قوله بهذا الخصوص هو أن الرصاصة حطمت لدى الرجل قوانين الحياة وفككت علاقات التماسك في جسده فمات. والشيء نفسه فعلته السيارة المسرعة بالطفل. إن ما يهمنا حقا هو أن نجيب على التساؤلات التالية.. هل أن آلية الموت التي حدثت، "الدهس و إطلاق الرصاص"، مقررة سلفا من الله؟ وهل هي داخلة في دائرة علمه على الأقل؟ أي هل هي قبل حدوثها أو حدوث مقدماتها الضرورية التي أدت إليها أمور قابلة لأن تُعْلَم؟ وهل أن إنهاء عمري كل من الرجل والطفل بهذا الكم الزمني لكل منهما مقرر سلفا من الله؟ وهل أن هذا الانتهاء داخل في دائرة علمه على الأقل إن لم يكن مُقَرَّرا؟

بداية نؤكد على أن الملاحظة كافية لأن تكشف لنا عن أن هناك مجموعة كبيرة من الأفعال الإرادية التي تدخل كلها في دائرة الاحتمالات الممكنة من دون تفاضل بينها، والتي تدخل بالتالي في دائرة العلم الإلهي الكلي بها، بإمكانها أن تغير بكل بساطة في سيناريو المثال السابق. وهذا هو ما يهمنا على وجه التحديد، إنه الكشف عن أبعاد السلوك الإنساني الإرادي الممكنة في صنع هذا السيناريو وفي صنع غيره من ثم.. دعونا نتصور ما يلي..

- ماذا لو أن الرجل الذي خرج من بيته في تمام الساعة الثامنة، تأخر عشر ثوان فقط بسبب أن زوجته قالت له.. "لا تنس أن تُحضرَ ما طلبته منك بالأمس". فلما لم يتذكر ما الذي طلبته، استفسر منها فأجابته، فأخذ السؤال والجواب ومحاولة التذكر تلك المدة الزائدة؟

- ماذا لو أن هذا الرجل عندما خرج من بيته وقبل وصوله إلى حافة الشارع تذكر علبة سجائره بعد أن رأى شخصا يدخن، فوقف ليبحث عنها في جيبه فلم يجدها، وعرج إلى السوبرماركت القريب ليشتري علبة سجائر، وبالتالي فلم يصل إلى الشارع في اللحظة التي تلاقت فيها مجموعة تلك الأحداث؟

- ماذا لو أن الطفل الذي صادف اجتيازه الشارع في تلك اللحظة كان قد خرج من البيت قبل ذلك بنصف دقيقة، لأن أمه لم تُغَيِّر رأيها فجأة، فتطلب منه أن يلبس القفازات نظرا لبرودة الجو، ما أَخَّرَه المدة التي احتاجها للبس القفازين؟

- ماذا لو أن والد الطفل الذي تزوج والدة الطفل قبل سبع سنوات، لم يتزوجها وتزوج من خطيبته الأولى قبل عشر سنوات وقبل أن تموت بالسرطان قبل زواجهما الذي كان مقررا بشهر، بحيث ربما كان الطفل في سن التاسعة وبالتالي فهو في الصف الثالث الابتدائي في مدرسة أخرى لا تتطلب اجتياز هذا الشارع للذهاب إليها في ذلك الوقت؟ بل ماذا لو أن هذا الطفل لم يولد أساسا في حال كون الزوجة عاقرا مثلا؟ بل ماذا لو أن والدة الطفل استجابت لوالدتها بالأمس وتركته يذهب معها ليبيت عند أخواله، بحيث يعود به خاله سالم في اليوم التالي إلى المدرسة مباشرة؟

– ماذا لو أن السائق المسرع الذي وصل إلى المنطقة في تلك اللحظة كان قد تأخر عدة دقائق عن الخروج من البيت لأن زوجته قررت ألاَّ تكتفي بسرد شفوي لقائمة المشتريات التي تريدها وطلبت منه أن ينتظرها كي تكتب له هذه المطالب على ورقة، بعد أن قدَّرَت فجأة أن هذا أضمن لعدم نسيانه، خاصة وأنها تريد الاحتفال بعيد ميلاد طفلها الصغير الذي أَخَّرَ والده دقيقتين عن المغادرة وهو يطلب منه هدية عيد ميلاده؟

– ماذا لو أن الرجل الذي أطلق الرصاص كان قد انشغل بالبحث عن مسدسه مدةً أطول في البيت بعد أن قررت زوجته إخفاءَه في مكان آخر أكثر أمانا عندما اكتشفت خطورة موقعه وهي تنظف مكتب زوجها قبل ثلاثة أيام، بعد أن طلب منها ذلك لأنه يريد أن يستقبل فيه صديقه القادم من سفر بعد غياب سبع سنوات؟

– ماذا لو أن الرجل الهارب لم يخرج من بيته في ذلك اليوم وأخذ بنصيحة شقيقه الذي طلب منه أن يبقى عند والدتهما المقعدة لمدة ساعة فقط، ريثما يعود هو من عمل ضروري في إحدى مؤسسات الحكومة؟

– بل ماذا لو أن الرجل الذي أطلق الرصاص قرر فجأة ألاَّ يُطلق الرصاص أو أن يطلقه باتجاه آخر لغرض تهديدي مثلا؟ أو ماذا لو أن يده ارتجفت فأصابت الرصاصة قدم الرجل بدل مؤخرة رأسه؟

– وماذا لو أن الرجل الضحية لم تكن هرمونات الشهامة عنده مرتفعة، فنجا بنفسه ولم يحاول إنقاذ الطفل أساسا؟

هناك في الواقع ألف ماذا لو، وماذا لو؟ وكلها تساؤلات عن أفعال إرادية محض يحكمها قرار الإنسان المفتوح على كم هائل من الاحتمالات التي لا يوجد أي منها في العادة مكتسبا لأولوية التَّحَقُّق على غيره، بل إن كل سؤالٍ افتراضي يُوَلِّد عشرات ومئات الأسئلة عن أوضاع سابقة. وباختصار شديد فأن يقرر الله حالة الموت ووقتها وشكلها بصورة مسبقة لشخص واحد ناهيك عن كل البشر، إنما يعني أن يكون قد قرر عشرات الملايين، بل آلاف البلايين من السلوكات المسبقة لآلاف وربما لملايين أو لبلايين البشر السابقين، بل ولكل البشرية على الإطلاق. وإذا كان تحديد موت كل شخص يتطلب هذا الكم الهائل من التَّحَكُّمَات في إرادات هذا العدد الهائل من الناس، أفليس واضحا عندئذ أن حياة الإنسانية كلها منذ أول إنسان ولغاية آخر إنسان على هذه الأرض ستكون مجرد فقرات مكتوبة ومقررة من كتاب أو سفر لا دخل لهذا الإنسان المُكَلَّف بأي شيء فيه، رغم التَّشَدُّق المستمر بأنه مكلف وبأن إرادته هي مناط التكليف؟

أما فيما يتعلق بموقع الموضوع في دائرة الفهم الحقيقي لعلم الله، فالجواب هو بالكامل في تحليلنا السابق، لذلك فلا نرى أي داع لتكراره، ونكتفي هنا بأن أوضحنا عمق البعد الإرادي في الأحداث التي تصنع الموت والحياة، لنطبق من ثم ما توصلنا إليه من قواعد وحقائق هناك. وهي القواعد والحقائق التي تقضي بخروج التفصيلات الاحتمالية لإرادة الإنسان من دائرة العلم الإلهي نظرا لعدم اتصافها قبل تحققها الفعلي – أي تحقق تلك التفصيلات – أو قبل ظهورها إلى حيز النية، بأنها أمور قابلة لأن تُعْلَم بسبب عدم توفر مقدمات العلم بها أساسا.

إذا كان تبين لنا على ضوء التحليل السابق أن الآجال غير محددة سلفا من قبل الله لا كميا ولا آليا على ضوء بروز العنصر الإرادي الإنساني في حدثي الحياة والموت بما يخرجهما من دائرة العلم الإلهي المسبق انسجاما مع المعنى الحقيقي لعلم الله المرتكز إلى التفريق الدقيق بين ما يُعْلم وما لا يُعْلم أساسا في لحظة ما، فلا شك إذن ومن باب أولى أن ما دون الحياة أو الموت من مجمل الأحداث التي تمر بالإنسان فردا أو جماعة، ينطبق عليه المنطق السابق نفسه. فالمرض والصحة والعمل والفقر والغنى والجوع والحرب والسلام والحكم والزواج والطلاق وكل الأمور التي يمثل البعد الإرادي الإنساني العنصر الأساسي وربما الأهم في تكوينها، تبقى خارج إطار القرارات الإلهية المسبقة، كما تبقى ولنفس الأسباب التي أبقت الأجل، خارج دائرة العلم الإلهي المسبق بها.

ج – الإرادة والاختيار الإنسانيين في فكر النخب الأولى من الصحابة والتابعين والعلماء

إن المرجفين الذين لا هم لهم سوى المعارضة لذات المعارضة، والتنديد بما يحلو لهم وصفه بالخروج عما يعتقدون أنه إجماع الأمة، قد يتساءلون.. كيف تغيب عن عقول الصفوة من الصحابة الكرام، وعن كبار علماء الأمة، هذه المعاني للإرادة والاختيار، ولأفعال العباد ولدور الله فيها؟ أما كان الأولى والحال كذلك، أن تنتبه تلك النُّخَب من الأمة إلى هذا الأمر وتقول به؟!

ومع أننا لا نقيم منهجَنا على موافقة التحليل المرتكز إلى الأسس التي انطلقنا منها، لما يقوله البشر أيا كانوا، لأن الخطأ في حقهم وارد، ولأن كل إنسان هو في المحصلة ابن لبيئتة الثقافية والعلمية والمعرفية في بعدها التاريخي، بحيث يصعب أن تخرج فضاءات تفكيره واجتهاده عن الحدود العامة لما يتيحه المستوى المعرفي الذي تفرضه معطيات تلك البيئة. الأمر الذي يعني أن المنهجَ يحاكمُ الأشخاصَ وليس العكس. إلا إذا استطاع من يعارضنا إثبات أن المنهج نفسه مختل وغير صحيح في كثيره أو في قليله.. نقول.. رغم ذلك فإننا رأينا أن نورد مقتطفات من أقوال بعضٍ من تلك النخب، كي نثبت لأولئك المرجفين، أن ذوي البصيرة والعقول النيرة من كبار الصحابة وأساطين العلماء، عندما كانوا يجدون أنفسهم معنيين بالحديث في المسألة، ما كانوا يتحدثون بما يختلف عما أشرنا إلى بعضٍ منه في دراستنا هذه. فلنتابع ولنتأمل..

- **قول عمر بن الخطاب في القدر**

يُروى أن عمر بن الخطاب أُتِيَ بسارق، فقال: لم سرقت؟ فقال: قضى الله علي، فأقام عليه الحد،

ثم ضربه أسواطا، فقيل له في ذلك، فقال أمير المؤمنين: "القطع للسرقة، والجلد لما كذب على الله تعالى". (أي أن قضاء الله لم يقع على هذا السارق ليسرق، بل هو من محض فعله المستند إلى إرادته المحض، وأن ادعاءَه بأن ما فعله قضاء الله، كان كذبا استحق عليه حد التعزير).

وقيل لعمر عندما امتنع عن دخول مدينة فيها طاعون، أفِرار من قدر الله؟ فقال الفاروق عمر: "نفر من قدر الله إلى قدر الله". (وهو يشير بهذا إلى أن قدر الله تعالى محيط بالإنسان في كل الأحوال، وأنه لا يمنع الأخذ بالأسباب بل يوجبه، لأن معنى القدر إنما هو تلك العلاقة بين الأسباب ونتائجها، وأن ذات الأسباب هي المقدورة من حيث كونها مجموعة قوانين خلقها الله لتؤدي إلى نتائجها حتما، فيجب علينا الأخذ بها والسير في طريقها، إقامة للتكليفات وتحملا لتبعات الأشياء).

- **قول عثمان بن عفان في القدر**

زعم بعض الذين اشتركوا في قتل الإمام الشهيد عثمان رضي الله عنه أنهم ما قتلوه، إنما قتله الله، وحين حصبوه قال له بعضهم: الله هو الذي يرميك. فقال عثمان: "كذبتم، لو رماني الله ما أخطأني". (ولعل موقف عثمان رضي الله عنه واضح في أن لا شأن لله بفعل الرمي، من حيث هو تفصيل مرتبط بإرادة فاعليه، لا من حيث القوانين العامة التي تحكمه والتي هي من خلق الله).

- **قول علي بن أبي طالب في القدر**

كان الكلام في القدر يشتد كلما اتسع نطاق الفتن، ولذا كان الكلام فيه في عهد علي أشد وأحد، وقد جاء في نهج البلاغة وشرحه لابن أبي الحديد ما نصه..

"قام شيخ إلى علي كرم الله وجهه فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله وقدره، فقال الإمام: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا إلا بقضاء الله وقدره. فقال الشيخ: فعند الله أحتسب عناي، ما أرى لي من الأجر شيئا. فقال الإمام: مه أيها الشيخ، لقد عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من أحوالكم مكرهين ولا مضطرين. فقال الشيخ: وكيف والقضاء والقدر ساقانا؟ فقال الإمام: ويحك!.. لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما، ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي، ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء، ولا المسيء أولى بالذم من المحسن، تلك مقالة عباد الأوثان وجنود الشيطان، وشهود الزور، أهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها. إن الله أمر تخييرا ونهى تحذيرا، وكلف تيسيرا، ولم يُعصَ مغلوبا، ولم يُطَعْ كارها، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثا، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلا، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين

كفروا من النار. فقال الشيخ: فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ فقال الإمام: "هو الأمر من الله تعالى والحكم"، ثم تلا قوله سبحانه: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾، فنهض الشيخ مسرورا. (وليس أوضح من كلام علي كرم الله وجهه في أن فعل الإنسان مرهون بإرادته، وأنه ليس مقدورا بالإكراه على التفصيل، وأن المسألة من جانب الله هي مجرد أمر وحكم، وليست إجبارا على فعل).

- **مخاطبة ابن عباس لجبرية أهل الشام**

رُوِيَ عن ابن عباس أنه قال لجبرية أهل الشام..

"أما بعد: أتأمرون الناس بالتقوى، وبكم ضل المتقون؟ وتنهون الناس عن المعاصي، وبكم ظهر العاصون، يا أبناء سلف المنافقين وأعوان الظالمين وخزان مساجد الفاسقين. هل منكم إلا مفتر على الله، يجعل إجرامه عليه سبحانه، وينسبه علانية إليه". (وإذن فإجرام المجرم موكول إليه، وليس من قضاء الله وقدره، وبالتالي ففعل الإنسان عامة هو من باب أولى على هذا النحو).

- **رسالة الحسن البصري في مسألة الجبر**

وجه "الحسن البصري" إلى قوم من أهل البصرة ادَّعَوا الجبر رسالة جاء فيها..

"ومن لم يؤمن بالله وقضائه وقدره فقد كفر، ومن حمل ذنبه على ربه فقد كفر، إن الله لا يطاع استكراها، ولا يعصى لغلبة، لأنه المليك لما ملكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما فعلوا، وإن عملوا بالمعصية، فلو شاء لحال بينهم وبين ما فعلوا، فإذا لم يفعلوا فليس هو الذي أجبرهم على ذلك، فلو أجبر الخلق على الطاعة لأسقط عنهم الثواب، ولو أجبرهم على المعاصي لأسقط عنهم العقاب". (ولسنا نحتاج إلى زيادة في شرح كلام الحسن البصري الذي ينطق بالحقيقة التي لا مراء فيها، والمتمثلة في أن أفعال العباد هي من خالص صنعهم، وإن كانت الأقدار التي أعطوا بموجبها القدرة على صنع تلك الأفعال بصفتها مادة خاما تساعدهم على ذلك، هي التي من صنع الله، وهو ما سيتضح أكثر في المناظرة التالية التي أوردها ابن القيم بين سني وجبري كما تصورها، معبرا من خلالها عن رأيه الخاص في المسألة).

- **مناظرة بين جبري وسني، ثم بين قدري وسني كما تصورها ابن القيم**

- المناظرة بين الجبري والسني

لقد أوضح "ابن القيم" في كتابه "شفاء العليل" فكرة أهل الجبر ووجه مخالفتها لما جاء به رسول الله (في مناظرة تصورها بين جبرى وسنى، وقد جاء في هذه المناظرة..

قال "الجبرى": القول بالجبر لازم لصحة التوحيد ولا يستقيم التوحيد إلا به، لأننا إن لم نقل بالجبر أثبتنا فاعلا للحوادث غير الله، مع أن الله إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وهذا شرك ظاهر لا يخلص منه القول بالجبر.

قال "السنى": بل القول بالجبر مناف للتوحيد، فهو مناف للشرائع ودعوة الرسل، والثواب، والعقاب. فلو صح الجبر لبطلت الشرائع، ولبطل الأمر والنهي، ويلزم من بطلان ذلك بطلان الثواب والعقاب.

قال "الجبرى": إذا صدرت عن العبد حركة معينة فإما أن تكون مقدورة للرب وحده، أو للعبد وحده، أو لهما، أو لا للرب ولا للعبد، وهذا القسم الأخير باطل قطعا، والأقسام الثلاثة قد قال بكل واحد منها طائفة. فإن كانت مقدورة للرب وحده فهو الذي نقوله، وذلك عين الجبر، وإن كانت مقدورة للعبد وحده، فذلك إخراج لبعض الأشياء عن قدرة الرب تعالى، فلا يكون على كل شيء قديرا، ويكون العبد الضعيف المخلوق قادرا على ما لم يقدر عليه خالقه وفاطره، وهذا هو الذي فارقت به القدرية التوحيد، وضاهت به المجوس، وإن كانت مقدورة للرب والعبد لزمت الشركة، ووقع مفعول بين فاعلين ومقدور بين قادرين وأثر بين مؤثرين، وذلك محال، لأن المؤثرين إذا اجتمعا استقلالا على أثر واحد فهو غنى عن كل منهما، بكل منهما، فيكون محتاجا إليهما مستغنيا عنهما.

قال "السني": قد دل الدليل على شمول قدرة الرب سبحانه لكل ممكن من الذوات والصفات والأفعال: وأنه لا يخرج شيء عن مقدوره البتة، ودل الدليل أيضا على أن العبد فاعل لفعله بقدرته وإرادته، وأنه فعل له حقيقة يمدح ويذم به عقلا وعرفا وشرعا، فطرة الله التي فطر عليها العباد حتى الحيوان البهيم، ودل الدليل على استحالة مفعول واحد بالعين بين فاعلين مستقلين، وأثر واحد بين مؤثرين فيه على سبيل الاستقلال، ودل الدليل أيضا على استحالة حادث من غير محدث، ورجحان راجح من غير مرجح، وهذه أمور كتبها الله تعالى في القول، وحجج العقل لا تتناقض، ولا تتعارض، ولا يجوز أن يضرب بعضها ببعض، بل يقال بها كلها، ويذهب إلى موجبها، فإنها يصدق بعضها بعضا، وإنما يعارض بينها من ضعفت بصيرته، ومن كثر كلامه وكثرت شكوكه، والعلم أمر آخر وراء الشكوك، ووراء الإشكالات، ولهذا تناقض الخصوم.

والصواب في هذه المسألة أن يقال تقع الحركة بقدرة العبد وإرادته التي جعلها الله فيه، فالله سبحانه وتعالى إذا أراد فعلَ العبد خلق القدرة والداعي إلى فعله، ويضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة المسبب إلى سببه، ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى الخالق، فلا يمتنع وقوع مقدور بين قادرين، أحدهما أثر لقدرة الآخر، وهي جزء سبب، وقدرة الآخر مستقلة التأثير.

قال "الجبري": ضلال الكافر وجهله عند القدري مخلوق له بإيجاده واختياره، وهذا ممتنع، فإن لو كان كذلك لكان قاصدا له، إذ القصد من لوازم الفعل اختيارا، واللازم ممتنع، فإن عاقلا لا يريد لنفسه الضلال والجهل، فلا يكون فاعلا له اختيار.

قال السني: عجبا لك أيها الجبري، تنزه العبد أن يكون فاعلا للكفر والظلم، وتجعل ذلك كله لله، ومن العجب قولك أن العاقل لا يختار لنفسه الكفر والجهل، وأنت ترى كثيرا من الناس يقصد لنفسه ذلك عنادا وبغيا وحسدا مع علمه بالرشد والحق في خلافه، فيطيع دواعي هواه وغيه وجهله، ويخالف دواعي رشده وهداه، ويسلك طريق الضلال، ويتنكب طريق الهدى، وهو يراهما جميعا.

قال أصدق القائلين: ﴿سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها وإن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وإن يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين﴾. وقال تعالى: ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى﴾. وقال تعالى عن قوم فرعون: ﴿فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين، وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا﴾. وقال تعالى: ﴿وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل وكانوا مستبصرين﴾. وقال تعالى: ﴿ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق﴾. وقال تعالى: ﴿بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغيا أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده﴾". وقال تعالى: ﴿لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون، ياأهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون﴾. وقال تعالى: ﴿يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وأنتم شهداء﴾. وهذا في القرآن كثير يبين سبحانه فيه اختيارهم الضلال والكفر عمدا على علم، هذا وكم من قاصدٍ أمرا يظن أنه رشد وهو ضلال وعمى".

- المناظرة بين القدري والسني

"القدري: قد أضاف الله تعالى الأعمال إلى العباد بأنواع الإضافة العامة والخاصة، فأضافها إليهم بالاستطاعة تارة كقوله تعالى: ﴿ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات﴾، وبالمشيئة تارة أخرى، كقوله تعالى: ﴿لمن شاء منكم أن يستقيم﴾، وبالإرادة تارة كقول الخضر: ﴿فأردت أن أعيبها﴾، وبالفعل والكسب والصنع، كقوله تعالى: ﴿يفعلون﴾، ﴿بما كنتم تكسبون﴾، ﴿لبئس ما كانوا يصنعون﴾. وبالإضافة الخاصة كإضافة الصلاة والصيام، والحج، والطهارة، والزنا، والسرقة، والقتل، والكذب، والكفر والفسوق، وإضافة سائر أفعالهم إليهم، وهذه الإضافة تمنع إضافتها إليه سبحانه دونهم، ولا إليه سبحانه معهم، فهي إذن مضافة إليهم دونه.

السني: هذا الكلام مشتمل على حق وباطل، وأما قولك إنه أضاف الأفعال إليهم فحق لا ريب فيه، ولكن قولك هذه الإضافة تمنع إضافتها إليه كلام فيه إجمال وتلبيس، فإن أردت بمنع الإضافة إليه منع قيامها به، ووصفه بها، وجريان أحكامها عليه، واشتقاق الأسماء منها له فنعم، هي غير مضافة إليه بشيء من هذه الاعتبارات والوجوه. وإن أردت بعدم إضافتها إليه عدم إضافتها إلى عمله وقدرته عليها

ومشيئته العامة وخلقة فهذا باطل. فإنها معلومة له سبحانه وتعالى. القدرة له مخلوقة، وإضافتها إليهم لا تمنع هذه الإضافة، كالأموال فإنها مخلوقة له سبحانه، وهي ملكه حقيقة قد أضافها إليهم، فالأعمال والأموال خلقه وملكه.

وهو سبحانه يضيفها إلى عبيده، وهو الذي جعلهم مالكيها وعامليها، فصحت النسبتان، وحصول الأموال بكسبهم وإرادتهم كحصول الأعمال، وهو الذي خلق الأموال وكاسبيها، والأعمال وعامليها، فأموالهم وأعمالهم ملكه وبيده، كما أن أسماعهم وأبصارهم وأنفسهم ملكه وبيده. فهو الذي جعلهم يسمعون، ويبصرون، ويعلمون، فأعطاهم حاسة السمع والبصر وقوة السمع والبصر، وفعل الإسماع والإبصار، وأعطاهم آلة العمل وقوة العمل ونفس العمل، فنسبة قوة العمل إلى اليد والكلام إلى اللسان، كنسبة قوة السمع إلى الأذن، والبصر إلى العين. ونسبة الرؤية والسمع اختيارا إلى محلهما كنسبة الكلام والبطش إلى محلهما، وإن كانوا هم الذين خلقوا لأنفسهم الرؤية والسمع، فهل محلهما وقوى المحل والأسباب الكثيرة التي تصلح معها الرؤية والسمع لهم، أم الكل خلق من خالق كل شيء، وهو الواحد القهار؟

القدري: لو كان الله سبحانه وتعالى هو الفاعل لأفعالهم لاشتقت له منها الأسماء، وكان هو الأولى بأسمائهم منهم. إذ لا يعقل الناس على اختلاف لغاتهم وعاداتهم ودياناتهم قائما إلا من فعل القيام، وآكلا إلا من فعل الأكل، وسارقا إلا من فعل السرقة، وهكذا جميع الأفعال. فقلبتم أنتم الأمر، وقلبتم الحقائق، فقلتم من فعل هذه الأفعال حقيقة لا يشتق له منها اسم، إنما تشتق منها الأسماء لمن يفعلها ولم يحدثها، وهذا خلاف المعقول واللغات وما تعرفه الأمم.

السني: العبد فاعل لفعله حقيقة، والله خالقه، وخالق آلاته الظاهرة والباطنة، وإنما تشتق الأسماء لمن فعل تلك الأفعال، فهو القائم والقاعد، والمصلى والسارق، والزاني حقيقة. فإن الفعل إذا قام بالفاعل، عاد حكمه إليه، ولم يعد إلى غيره، واشتق لمن له منه اسم، ولم يشتق ممن لم يقم به، فهناك أربعة أمور: أمران معنويان في النفي والإثبات، وأمران لفظيان فيهما، فلما قام الأكل والشرب والزنا والسرقة بالعبد عادت أحكام هذه الأفعال إليه، واشتقت له منها الأسماء وامتنع عود أحكامها إلى الرب، واشتقاق أسمائها له، ولكن من أين يمنع هذا أن تكون معلومة للرب سبحانه، مقدورة له مكنونة له، واقعة من العباد بقدرة ربهم وتكوينه؟

القدري: لو كان خالقها للزمته هذه الأمور.

السني: هذا باطل ودعوى كاذبة، فإنه سبحانه وتعالى لا يشتق له الاسم مما خلقه في غيره ولا يعود حكمه عليه، وإنما يشتق الاسم لمن قام به ذلك، فإنه سبحانه خلق الألوان والطعوم والروائح والحركات بحالها ولم يشتق له اسم منها ولا عادت أحكامها إليه، ومعنى عود الحكم إلى المحل، الأخبار عنه بأنه يقوم ويقعد ويأكل ويشرب".

نعتقد أن فيما أوردناه من مواقف أربعة من عظماء الصحابة من بينهم ثلاثة من الخلفاء الراشدين، فضلا عن مرجعين علميين كبيرين هما الحسن البصري وابن القيم، ما يكفي لإثبات أن مسألة الدور الفاعل على الحقيقة لإرادة الإنسان في إحداث الأفعال، لم تكن بالأمر الغائب عن أذهان تلك النخبة، حتى في تلك الحقبة الزمنية البعيدة بظروفها وحيثياتها المعرفية شديدة الخصوصية.

د - النص القرآني وعلم الله

مع أننا لا نتخذ من نصوص الوحي أياً كانت وعلى رأسها نصوص القرآن الكريم حَكَماً على العقل، لأن هذا يتعارض مع فلسفتنا في أسبقية العقل ومن ثم التجربة عليه في الكشف عن الواقع الموضوعي والعلم به ومعرفته، إلاّ أن الكثيرين – لغايات لديهم، معظمها غير بريء – يَحْلوا لهم أن يُصَوِّروا القرآن بصفته أعظم وآخر تَجَلٍّ للوحي وكأنه يتعارض مع ما نقوله فيما يتعلق بعلم الله. ومع أن هذا المنهج المُتَّبَع من قبلِ الكثيرين يَتَّسِع ليطالَ كل فهم يَظْهَرُ معارضا لفهمهم لنصوص الوحي، وليغطي كل تعامل يبدو مختلفا عن تعاملهم معها، إلاّ أننا آثرنا الاهتمام بالنصوص القرآنية الخاصة بموضوع علم الله، لما لهذا الموضوع من حساسية بالغة على صعيد فهم المعتقدات الدينية عامة والإسلامية منها خاصة.

وبعد قيامنا بعملية مسح شاملة وفاحصة لنصوص القرآن الكريم ذات العلاقة تبين لنا بما لا يحتمل الشك، أنه – أي القرآن – لم يُشِرْ في أيٍّ من نصوصه تلك إلى ما من شأنه أن يُكَرِّسَ مفهوما عن علم الله غير ما أوضحناه في هذا الفصل، أو مختلفا عنه أو معارضا له أو متناقضا معه بشكل واضح لا يحتمل التأويل أو الفهم في أحد الأنساق العقلية للوحي. مع تأكيدنا مجددا – من باب الانسجام مع منهجنا في التأصيل والتأسيس المعرفيين – أن ليس في ذلك أي دليل إضافي على صحة ما نقوله وندلل عليه بالعقل. فانسجام القرآن مع معطى العقل هو من الناحية المعرفية انتصار له وليس انتصاراً للعقل، لأنه هو المَعْنِي بإثبات مشروعيته العقلية، وليس العقل هو المعني بإثبات مشروعيته القرآنية أو الوحيوية عموما. وإننا إنما نقوم بالقراءة في النص القرآني بهذا الخصوص لنخفف بها من وطأة قلق قد يُرْبِك نفوساً لازالت أساسات بُناها المعرفية تتراوح بين الشَّدِّ باتجاه عقلٍ يخافون الاعتماد عليه، ونصٍّ يَخشون تحييدَه وإخضاعَه لسلطةٍ غير سلطته، تُعَدُّ أعلى منه وأقوى.

لقد أمكننا تقسيم نصوص القرآن الكريم التي عالجت موضوع علم الله بصورة مباشرة أو غير مباشرة، أو التي تضمنت أية تصورات عنه مهما كان القالب الذي وردت فيه، إلى نوعين أحدهما وصفي والآخر قصصي أو شبه قصصي، وكلها في نهاية الأمر تندرج تحت لافتة النصوص الإخبارية.

• النصوص الوَصْفيَّة

تتوزع الآيات الـ (٣٠٩) المنتَشِرة في مختلف سور القرآن الكريم والتي تعالج موضوع علم الله معالجة وَصْفِيَّة على تسعِ فئاتٍ، يمكننا تصنيفها على النحو التالي..

- الفئة الأولى.. الآيات التي تصف الله بصفة العلم مرفقة بصفة أخرى

وقد بلغت (٩٧) آية موزعة على عشرِ ثنائيات هي.. ﴿العليم الحليم﴾، و﴿السميع العليم﴾، و﴿العليم الحكيم﴾، و﴿الشاكر العليم﴾، و﴿العليم الخبير﴾، و﴿الواسع العليم﴾، و﴿الخلاَّق العليم﴾، و﴿العليم القدير﴾، و﴿العزيز العليم﴾، و﴿الفتاَّح العليم﴾،.. وليس في أيٍّ من هذه الآيات ما يشير من قريب أو من بعيد إلى شرحٍ أو تفصيلٍ لمعنى صفة العلم الموصوف بها الله، إلى جانب صفةٍ أخرى رديفة.

- الفئة الثانية.. الآيات التي تصف الله بعلمه بكل شيء

من مثل قوله تعالى قي سورة البقرة، الآية ٢٩.. ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات، وهو بكل شيء عليم﴾.. وعدد آيات هذه الفئة ٢٣ آية. وليس في أيٍّ منها ما يتضمن إشارةً إلى العلم بالمستقبل، لا تصريحا ولا تلميحا بوجه عام، ناهيك عما تَعَلَّق منه بإرادة الإنسان. فالأشياء التي وصف الله نفسه بالعلم بها جميعا لا تكون أشياءً بهذا المعنى إلاَّ إذا تَحَقَّقَ فيها معنى الفعلية والوجود.

- الفئة الثالثة.. الآيات التي تنص على علم الله بالغيب وبالشهادة

من مثل قوله تعالى في الآية ٣٣ من سورة البقرة.. ﴿قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم، فلما أنبأهم بأسمائهم، قال.. ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾. وعددها ٤٦ آية. والغيب حسب المعنيين اللغوي والاصطلاحي القرآني هو ما غاب عن الحواس وامتداداتها من مرئيات ومسموعات ومحسوسات وحوادث عموما، في المكان أو في الزمان اللَّذين حصلت فيهما تلك الحوادث، ما يُخرج الزمان المستقبلي من دائرة الغيب. وبالتالي فليس في أي من هذه النصوص ما يشير إلى أكثر من علم الله بما هو مشاهد للإنسان وبما هو غير مشاهد له، مما غاب عنه مكانا في الحاضر ومكانا وزمانا في الماضي. أماَّ علم الله بما كانت تبديه الملائكة وبما كانت تكتمه، فليس فيه شيءٌ من العلم بالمستقبل، لأن ما يتم إبداؤه فهو مُشاهدٌ، وما يتم كتمانه هو أمر تَحَقَّقَ على صعيد النِّيَّة وإن لم يُعْلَن، فهو إذا من المُشاهَد أيضاً، وهو ما ستتم الإشارة إليه في الفئة الرابعة.

- الفئة الرابعة.. الآيات التي تنص على علم الله بأسرار الناس وبما في صدورهم من نوايا

من مثل قوله تعالى في الآية ٧٧ من سورة البقرة: ﴿أولا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون﴾. وعددها ٤٦ آية أيضا. وليس في أي من هذه الآيات أي شيء أكثر من الإقرار بعلم الله بما يُسِرُّه الإنسان في نفسه ولا يعلنه على الملأ. وما يُسِرُّه الإنسان هو شيء أو أمر أو قرار خرج إلى حَيِّز النِّيَّة وإن بقي سرا في صدر صاحبه، وليس مِماًّ يسره الإنسان ما لم يُقَرِّرْه وينويه بعد، فهذا ليس أمراً أصلا. وبالتالي فإن العلم بما يسره الإنسان ليس علما بالإرادة وبقراراتها قبل أن تُتَّخَذ، بل هو علم بما يندرج تحت بند الشهادة وليس حتى تحت بند الغيب، بحكم أن الله مُطِّلِعٌ على النوايا التي يعلمها أصحابها وإن كانت مَخفيةً عن الأغيار.

- الفئة الخامسة.. الآيات التي تنص على إحاطة الله بعمل الناس

من مثل قوله تعالى في الآية ١٢٠ من سورة آل عمران.. ﴿إن الله بما يعملون محيط﴾. وعددها ٧ آيات فقط. وإحاطة الله علما بما يعمله الناس هو تنبيه له – أي للإنسان – كي لا يَظُنَّنَّ أن بإمكانه إخفاء شيء عن ربه. وهي في النهاية آيات تتحدث عن علم الله بأمر حادث فعلا هو عمل الناس، وعمل الناس ليس أمرا لم يَحدث بعد. فالله كشف عن إحاطته بما يعمل الناس وليس بِما سيعملون.

- الفئة السادسة.. الآيات التي تنص على اعتبار أن إرادة الله في أن يعلمَ أمرا ماًّ – لم يكن معلوما له بالتأكيد – كانت وراء أمره بأمرٍ ماًّ أو إحداثِه له

من مثل قوله تعالى في الآية ١٤٣ من سورة البقرة.. ﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلاَّ لنعلمَ من يَتَّبِع الرسولَ مِمَّن ينقلب على عقبيه﴾. وعددها ١٣ آية. وهذه الآيات لا تقف عند حد عدم تَحَدُّثِها عن العلم بالمستقبل وبإرادات البشر وبالقرارات المخفية لتلك الإرادات قبل اتِّخاذها، بل هي تكشف عن إرادة الله في استجلاء كيف يُمكن أن تتجه إرادات الناس جراَّء أمر معين من أوامره. ولعل في ذلك تأكيد على التطابق مع منهجنا في فهم علم الله. وإلاَّ فكيف يصف الله إرادته بأنها استجلاء لوجهة الإرادات إذا كان يعرف تلك الوجهة منها أساسا قبل أن تَحدثَ على صعيد النية؟ إن الله يريد إذن من هذا النوع من الأوامر أن يكشف له أمرا لم يكن مكشوفا له، وأن يُطْلِعَه على وقائع لم يكن مُطَّلِعاً عليها بحكم كونها من خبايا الإرادات. الله يؤكد لنا باختصار أنه يهدف إلى معرفة ردات فعلٍ واستجاباتٍ على أوامر ما كانت لَتُعْلَمَ بالنسبة له بدون مشاهدتها في أرض الواقع.

- الفئة السابعة.. الآيات التي تفاضل بين علم الله وعلم الناس

من مثل قوله تعالى في الآية ١٤٠ من سورة البقرة.. ﴿هل أنتم أعلمُ أم الله؟﴾ وعددها ٢٠ آية. ومن الواضح أيضا أنها مفاضلة في المعلومات بين الإنسان وبين الله، دون الإشارة إلى نوعها أو إلى أن منها ما يتعلق بمستقبل إرادة الإنسان ووجهتها، وما لا شك فيه أن الله أعلم من الإنسان.

- الفئة الثامنة.. الآيات التي تنص على علم الله بأحوال الناس وأخبارهم وأعمالهم

من مثل قوله تعالى في الآية ٢١٥ من سورة البقرة.. ﴿وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم﴾. وعددها ٥٧ آية. وهذه الفئة من الآيات لا تَختلف كثيرا عن تلك التي وردت في الفئة الخامسة، وبالتالي فلا علاقة لأيٍّ منها بما من شأنه أن يشير إلى علمٍ بالمستقبل القائم على إرادة الإنسان.

- الفئة التاسعة.. الآيات ذات العلاقة في سورتي فاطر ولقمان

لعل ما ورد في الآيتين ١١ من سورة فاطر و٣٤ من سورة لقمان ما يقطع الشك باليقين في أن الله يُخْرِجُ الحديث عن علمه بالمستقبل القائم على إرادة الإنسان من دائرة المعلومات أساسا.

ففي سورة فاطر يقول..

﴿والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم جعلكم أزواجا. وما تحمل من أنثى ولا تضع إلاَّ بعلمه. وما يُعَمر من معمر ولا ينقص من عمره إلاَّ في كتاب. إن ذلك على الله يسير﴾. ففي الوقت الذي أكَّدَ فيه على علمه بما تَحمل الأنثى وبِما تضع باعتبار أنها وقائع مادية ملموسة آنيا ومشاهدة عياناً، فإنه عند الحديث عن الأعمار زيادة أو نقصانا تَجنَّب ذكر صفة العلم وذكر أن ذلك في كتاب. فإذا علمنا أن مصطلح كتاب في القرآن يؤخذ على أكثر من معنى ويُحْمَل على أكثر من مَحمل أحدها، "منظومة علاقات"، تسير في ضوئها أمور معينة وهو المعنى الذي استخدمه محمد شحرور في مؤلفه القيم (القرآن والكتاب قراءة معاصرة) عندما تصدى لتفسير النصوص ذات العلاقة. نقول.. إذا علمنا ذلك، تأكد لنا أن هذه المسألة – أي مسألة العمر – قضية تَخضع لمنظومة علاقات هي في الأساس ونظرا لتَعَلُّقِها بالإرادة خارج دائرة كونها معلومة أساسا. هذا بطبيعة الحال إذا لم نقل بأن الكتابة عملية فورية، بمعنى أنها تدوين لما يحدث أولا بأول، وبالتالي فالحديث يغدو منصبا باتجاه ما يتم تدوينه من أمور هامة في الوجود أولا بأول.

أما في سورة لقمان فإن المسألة تبدو أكثر وضوحا وجلاء، فالله يقول..

﴿إن الله عنده علم الساعة ويُنَزِّلُ الغيثَ ويعلم ما في الأرحام، وما تدري نفس ماذا تكسب غدا، وما تدري نفس بأيِّ أرضٍ تموت. إن الله عليم خبير﴾. ففي الوقت الذي نراه يؤكد على امتلاكه لعلم الساعة – وهنا تجدر الإشارة إلى أن الله عنده علم الساعة وليس عنده علم توقيتها. والفرق كبير بين هذا وذاك،

وهو ما سوف يتضح أكثر عندما نبحث موضوع البعث في الفصل الرابع من هذا الكتاب. وحتى على فرض صحة التفسير التقليدي الذي يعتبرُ الساعةَ قراراً إلهيا محدد التوقيت، فإن علمه بها، هو علم بأمر حدده هو بإرادته المطلقة مسبقا، ولم يمنح أحدا حق التدخل فيه - وعلمه بما في الأرحام كما هو شأن سورة فاطر، وتنزيله للغيث، فإنه لا ينسب إلى نفسه علمه بما تكسب النفوس في المستقبل ولا في أيِّ مكانٍ ستموت. بل هو يكتفي بأن ينفي علم ذلك عن الإنسان. فهل هناك أدل من ذلك وأوضح على دقة الله وحذره الشديد في عرض هذه المسألة بما لا يَنْسِبُ إلى صفته أمرا ليس فيها، وبما لا يثير مشكلة فلسفية قد تكون مُبَلْبِلَةً لتفكير الناس أثناء نزول القرآن؟!

• النصوص القصصية وشبه القصصية

وردت في القرآن الكريم ٢٧ منظومة قصصية أو شبه قصصية تتضمن أخبارا أو أحداثا قد تبدو مما يتحدث عن علم بالمستقبليات المرتبطة بإرادات البشر، ومن بين هذه المنظومات السبع والعشرين، لا تستوقفنا سوى خمسٍ منظومات قد تبعث على الاعتقاد بأنها تثير معضلاتٍ بتعارضها الظاهر مع معطى العقل كما أوضحناه فيما يتعلق بعلم الله. فيما لا تثير الـ٢٢ منظومة المتبقية أية مشكلات على الإطلاق. لذلك فإننا سنكتفي بإيراد الخمس مثار الإعضال لمناقشتها، وهي مطلع سورة الإسراء والحديث فيها عن إفسادي بني إسرائيل، وقصة غلام سورة الكهف مع الخضر وموسى عليهما السلام، وبشارات المسيح بنبوة أحمد، ومطلع سورة الروم التي تم التنبؤ فيها بانتصار الروم في بضع سنين، وسورة المسد التي يُظَنُّ أنها أكدت مصير أبي لهب وزوجته تأكيدا قاطعاً من باب علم الله المسبق بأن هذا الرجل وزوجته لن يسلما.

- سورة الإسراء وإفسادا بني إسرائيل

يقول الله تعالى.. ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتُفْسِدُنَّ في الأرض مرتين ولتَعْلُنَّ علوا كبيرا. فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا. ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموالٍ وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا. إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها. فإذا جاء وعد الآخرة ليسوؤا وجوهَكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا، عسى ربكم أن يرحمكم. وإن عدتم عدنا وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا﴾. (الإسراء، ٤ – ٨).

إن هناك مجموعة من الحقائق التي يجدر بنا تثبيتها في سياق تحليلنا لهذه الآيات. فهي تتحدث أولا عن قوم يطلق عليهم "بنو إسرائيل"، وهؤلاء قوم انقرضوا أو كادوا قبل بعثة رسول الإسلام صلى الله عليه وسلم بمئات السنين، ولم يبق منهم عند بعثته من يصلح موضوعيا لأن يطلق عليه هذا الاسم

بكل المعايير. وليس أدل على ذلك من أن القرآن في أيِّ حديث له عنهم لغاية عصر السيد المسيح عليه السلام كان يذكرهم باسم بني إسرائيل، فيما تنقطع أخبارهم بعد ذلك نهائيا إلى أن ينتهج القرآن نهجا جديدا في مخاطبة من يُفْترض أنهم يمثلون امتدادا دينيا ومعتقديا لهم في يثرب خاصة، وفي جزيرة العرب عامة، وذلك بأن يناديهم بـ"يا أهل الكتاب" أو بـ"اليهود"، وهو ما يؤكد لنا قطعا أن صفة "بنو إسرائيل" (القبيلة) لم تعد تنطبق عليهم ولا بأي شكل. وإذن فالآيات موجهة إلى فئة من البشر انتهى عهدها بالواقع كجماعة متمايزة عرقيا عن غيرها، ولم يعد لها بعد السيد المسيح عليه السلام بهذه الصفة أي وجود يُذْكَر.

الآيات إذن تتعلق بواقع كان يمثل لحظة نزولها والإيحاء بها ماضيا وتاريخا، وليس فيها من الحديث عن المستقبل أي شيء. وبالتالي فهي لا تتنبأ أو ترسم خطة لمستقبل ولا تكشف عن علم إلهي به وبتفاصيله. إنها تتحدث إذن عن تنبؤ في الماضي. وكأن الله افترض لحظة إنزال النص القرآني أنه يتحدث عندما كان هؤلاء القوم موجودين، أو أنه ذكر لنا تَنَبُّؤَه الحاصل في الماضي بما سيحدث لهم، مع تأكيدنا على أن للتنبؤ الإلهي هنا معنىً مختلفاً عن معنى العلم المسبق، سيتضح فيما تبقى من تحليل لآيات سورة الإسراء.

الحقيقة الثانية التي يجب الانتباه إليها في سياق تحليل هذه الآيات، هي أن الإفسادين اللذين تحدثت عنهما سورة الإسراء وعما يتعلق بهما من أحداث رئيسية ومفصلية، قد قُضِيَ لهم بهما في الكتاب، وهو ما يعني في إحدى الدلالات المستخدمة للفظة "كتاب"، أن هذين الإفسادين ومتعلقاتهما هما من مقتضيات منظومات العلاقات السائدة في تاريخ المجتمعات. وبالتالي فكأن الله يُخبر على العموم بنتائج ستحدث لأناس ظهر أن مُقَدِّمات سلوكهم وحياتهم ستؤدي بالتراكم إلى ما تم ذكره في الإفسادين ومتعلقاتهما. إننا إذن ضمن سياق تَنَبُّؤي بوجه عام، وهو سياق طبيعي لطبع التفكير في الذهن الإلهي.

الحقيقة الثالثة التي تشير إليها الآيات هي أن الحديث عن الإفسادين باعتبارهما نتائج متوقعة لسياق حركي اجتماعي تُرَى معالمه بوضوح أمام الله، إنما جاء حديثا مِفَصَلِيًّا ومتمركزا حول نقاط انعطاف، دون أي تدخل في ذكر أية تفاصيل تتعلق بالإرادات بالمعنى الذي تحدثنا عن عدم وقوع العلم الإلهي عليه. وشأن الله في ذلك شأن من يتنبأ تنبؤًا قائماً على معطيات موضوعية ماثلة بين يديه. وبما أن الله يفكر كمقتضى من مقتضيات إرادته، فهو قطعا يتنبأ ويتخيل ويحلل ويركب بمقتضى تفكيره. وإن ما أخبرنا به عن الإفسادين هو في المحصلة نتاج لهذه العمليات الذهنية. فإذا كان علم الإنسان المحدود قادرا على تحقيق نتائج مبهرة في التنبؤ الاجتماعي القائم على دقة الملاحظة للمقدمات وعلى دقة الإلمام بالقوانين المحركة للواقع، فكيف بالله سبحانه وتعالى؟!

إن هناك حقيقة أخرى تبرزها الآيات، هي أن القوم الذين سيجوسون خلال الديار ويدمرون قرى بني إسرائيل ومضاربهم هم أنفسهم في المرتين، وهو الأمر الذي يوحي بأن الله يتحدث عن حالة ماثلة

أمامه بمعظم تفاصيلها بصورة مسبقة، من حيث أن هناك قبيلتين متجاورتين بينهما نزاعات وصراعات وموازين قوى محددة ومعلومة ومرئية تحكم واقعهما. وبالتالي فمن السهل التنبؤ بشكل العلاقات والاحتكاكات والاستفزازات التي يمكنها أن تحدث وفق معادلات معينة.

ولا يفوتنا أن نذكر في هذا السياق بأن الله وبحكم هذا التجاور والاحتكاك المتبادل بين الجانبين – القبيلتين – والمرئي والمكشوف بالنسبة له كمقدمات قابلة لأن تُرَى وتُقْرَأ على شكل نتائج متوقعة، قادر في لحظات معينة على توجيه دَفَّة العلاقات باتجاه أو بآخر، وبتفعيلها في هذا الاتجاه أو في ذاك في ضوء المصلحة العامة وفي ضوء وجهتها المطلوبة، وبما يحقق أمورا كالعدالة أو التوازن أو القصاص أو العقاب. وبالتالي فالحديث برمته يؤول ليغدو حديثا عن إطار عام لحركة تاريخية معلومة البدايات ومتوقعة الاتجاهات والمناحي بشكل يجعلها تكاد تكون مرئية النتائج تقريبا أيضا، وذلك في ضوء طبيعة الأقوام الذين يتم الحديث عنهم. ولعل الحديث عن إفسادين فقط له علاقة بالرؤية الإلهية الناتجة في الأساس عن خطة لها طبيعة تاريخية تتعلق بالنبوات في هؤلاء القوم بالذات، بحيث أن الله قَدَّرَ أن المدة الزمنية التي سيتاح فيها إعطاء الفرص لهؤلاء القوم لا تحتمل أكثر من دورتين، علما بأنه وكي يؤكد على القاعدة من حيث المبدأ قال.. "وإن عدتم عدنا".

لا توجد في الآيات إذن أيَّة إشارة واضحة وقاطعة إلى علم مسبق بأحداث ستحدث على المستوى التفصيلي لها علاقة بإراداتِ البشر بالمعنى المعارض لما توصلناً إليه في تحليلنا العقلي لدلالة علم الله. إن كل الحديث إنما يدور حول عموميات ومنعطفات تاريخية في ضوء مقدمات مقروءة وواضحة، وعلى رأسها العلم بطبيعة القوم المعنيين وبطبيعة مجاوريهم، وبالجغرافيا السياسية لواقعهم ولموطنهم، ولطبيعة نفوسهم. وكل ذلك بطبيعة الحال في ضوء العلم الإلهي العام بتحركات التاريخ ووجهته حسب خُطَّة النبوة. هذا إذا لم نقل أن هذه القصة كلها قابلة من حيث المبدأ لأن تُفْهَمَ على أنها جزء من خطة إلهية لإعداد المنطقة لِتَقَبُّلِ المراحل المستقبلية المُدْرَكَة في عمومياتها من مسيرة النبوات، وبالتالي فإنها تغدو ترتيبا مسبقا لا علما مسبقا، وإن كنا نستبعد هذا الاحتمال. ولكننا لا نستطيع استبعاد إمكانية أن تكون القصة كلها مندرجة ضمن النسق الأسطوري، مادام الله في المحصلة وهو يستخدم هذه القصة يروي ماضيا، كروايته لأي ماضٍ غيرِه.

– سورة الكهف وقصة الغلام مع الخضر عليه السلام

يقول الله تعالى.. ﴿فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما. قال له موسى هل أتبعك على أن تعلمني مِماً عُلِّمت رشدا. قال إنك لن تستطيع معي صبرا، وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا. قال ستجدني إن شاء الله صابرا ولا أعصي لك أمرا. قال فإن اتبعتني فلا تسألني

عن شيء حتى أُحْدِثَ لك منه ذكرا. فانطلقا حتى إذا ركبا في السفينة خرقها، قال أخرقتها لتُغْرِقَ أهلَها لقد جئت شيئا إمرا. قال ألم أقل إنك لن تستطيع معي صبرا. قال لا تؤاخذني بما نسيت ولا ترهقني من أمري عسرا. فانطلقا حتى إذا لقيا غلاما فقتله. قال أقتلت نفسا زكية بغير نفس، لقد جئت شيئا نكرا. قال ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبرا. قال إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني، قد بلغت من لدني عذرا. فانطلقا حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما، فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض فأقامه، قال لو شئت لاتخذت عليه أجرا. قال هذا فراق بيني وبينك. سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا. أماَّ السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر، فأردت أن أعيبها وكان وراءَهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا. وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا، فأردنا أن يبدلهما ربهما خيرا منه زكاة وأقرب رحما. وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا، فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك. وما فعلته عن أمري، ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا|. (الكهف.. ٦٤ –٨٢).

إن قصة الخضر مع موسى كما ترويها سورة الكهف تنقسم إلى ثلاثة مقاطع. الأول يتعلق بالمساكين أصحاب السفينة الذين خُرقت سفينتهم! والثاني يتعلق بالغلام الذي تم قتله لإنقاذ أبويه الصالحين من إرهاقه المتوقع لهما عندما يكبر!!! والثالث يتعلق باليتيمين والجدار الذي يختفي تحته كنز لهما مكافأة من الله على صلاح أبيهما! فأما قصة مساكين البحر فليس فيها على صعيد مسألة العلم شيء يذكر. فالله كان يرى ما يحدث ويتحدث عما يراه ماثلا أمامه. وبالتالي فهو بالنسبة له ضمن عالم المشاهدة. ولهذا السبب فإنها قصة لن تستوقفنا في سياق البحث في مَوْضوُعَةِ علم الله. وأما بالنسبة لليتيمين فإنه لمن رعاية الله وكرمه ولطفه أن يحفظ لهذين اليتيمين كنزهما تحت الجدار مكافأة للأب الصالح. ولا علاقة لكل ذلك بمقولة العلم إطلاقا. فالعلم بوجود الكنز علم بالحاضر والعلم بصلاح الأب علم بالماضي، وكل ما في الأمر أن هناك إرادة إلهية وقعت على هذا الفعل، فنتج عن ذلك قرار اتُّخِذَ لغايةٍ كريمة رحيمة. أما المعضلة الحقيقية فتثيرها قصة الغلام وعلى أكثر من صعيد، وكلها مما يتعارض ويتناقض بصورة واضحة وبأشد ما يكون التناقض مع العقل ومع صفة الله ومقتضاها ومع فعله ومقتضاه كما تتقرر جميعها في العقل.

إن قتل غلام يُفترض أنه غير مُكَلَّف، ولا حُجَّة عليه أصلا، وذلك كوسيلةٍ من وسائل الحيلولة بينه وبين والديه في المستقبل كي لا يرهقهما بالكفر، مع عدم انتهاج وسيلة أخرى لإبعاده عنهما وإنقاذهما منه غير هذا القتل المبكر، لهو ظلم بشع غير مفهوم، وغير متوافق مع معنى العدل الإلهي كما يتصوره العقل. إذ كيف سيُحاَج الله هذا الغلام يوم القيامة حجة مقنعة تبرر إرادته بقتله المبكر قبل أيِّ فعلٍ من قبله يستحق بموجبه القتل؟ علما بأن القول.. "بأنني أمرت بقتلك لأنك كنتَ ستفعل كذا"، هو رد لا يمكنه

أن يصدر عن ملك مُتَجَبِّر، فما بالنا بأن نقبل صدوره عن الله العادل؟! وأيضا فلماذا يتم اختيار هذا الغلام بالذات ليُمَارَسَ في حقه هذا الأسلوب البشع من العقاب المبكر، علما بأن داعي ذلك – إن كان هذا الداعي صحيحا ويقيم حجة – متوفر وموجود في آلاف الحالات الأخرى في واقع البشر في الوقت الذي لم يتم فيه انتهاج أسلوب القتل للاحتراز من النتيجة المتوقعة إلاَّ في هذه الحالة؟!

من جهة أخرى فإن قتل الغلام بالصورة الواردة في سورة الكهف إذا كان يتعارض مع عدل الله من حيث المبدأ، فإن فيه تعارضا مع معطيات العقل من باب آخر هو الزَّعم بأن الله كان يعلم وجهات إرادة هذا الغلام والتي بدا له بعلمه هذا أنها ستتجه نحو إرهاق والديه بالكفر. وبالتالي فهي قصة مركبة تركيبا لاعقلانيا من أولها إلى آخرها، بحيث لم يبق إلاَّ أن تُفْهَمَ في سياق النسق الأسطوري الذي تحدثنا عنه في الفصل الأول، وهو أمر مُمكن ويُخرجها من دائرة هذا التعارض الصارخ مع العقل.

- بشارة المسيح بنبوة أحمد

قال تعالى.. ﴿وإذ قال عيسى بن مريم، يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقا لما بين يَدَيَّ من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد. فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين﴾. (الصف،٦).

لا نريد أن نذَكِّرَ في هذا المقام بأن نبي الإسلام عليه الصلاة والسلام له اسم واقعي مُختار معروف به لدى كل البشر هو "محمد" وليس "أحمد"، وأن هذا الاسم الأخير إنما أُطلق عليه احيانا وليس دائما، بعد أن ذكر القرآن الكريم أن المسيح بشر بنبي يأتي من بعده اسمه "أحمد". ولعلنا لا نضيف جديدا إن قلنا إن أول اسم سُمِّيَ به النبي عند مولده من قبل جَدِّهِ عبد المطلب، إن صحت الرواية، هو "قُثَم" وليس محمد ولا أحمد، لولا أن جاءه الداعي يقول أن آمنة سمعت هاتفا يقول لها سَمِّهِ محمدا.

دعونا نتساءل بشيء من الحياد والتجرد.. إذا كانت البشارة المسيحية التي جاءت على لسان المسيح عليه السلام كما ذكر القرآن، هي بسبب علم الله بما سيحدث تفصيلا، بخلاف ما توصلنا إليه في هذا الفصل بشأن العلم الإلهي. فلماذا هذا اللاَّتوافق بين مُعطى النبوءة المسيحية وبين واقع الحال؟ أي أن الله إذا كان يعلم أن اسم النبي المرتقب الذي سيُختار له من قبل أهله، أو الذي سَيُلْهِمُ هو سبحانه أهله بتسميته إياه، هو "محمد" فلماذا يجعل المسيح يبشر بـ "أحمد" وليس بمحمد؟! أو على الأقل إذا كان يريده أحمد فلماذا لم يدفع بأهله إلى تسميته بـ "أحمد" عند مولده ليستقيم أمر النبوءة من غير إخلال ولا ريبة؟! فإذا كان الله وهو يستحضر البشارات المسيحية بِمحمد إنما يفعل ذلك من باب المحاججة لإثبات صدق النبي في دعواه، أوَ ليس من باب إعطاء المحاججة بالبشارات فاعليتها أن يتم خلق ظروف التطابق التام بين النبوءة وبين الواقع؟!

في الواقع إن الإجابة على التساؤل السابق ليس لها إلاَّ وجه واحد، وهو أن البشارة لم تكن ناتجة في الأساس عن علم إلهي بوجهات إرادات البشر التفصيلية في المستقبل بقدر ما كانت ناتجة عن علم كلي بحركة التاريخ وبالمسار النهائي للنبوات كأداةٍ معتمدة من قبل السماء لغاية محددة. أي أن الله كان يبشر على لسان كل نبي بآخر حلقات هذه السلسلة دون تحديد للاسم العياني لشخصِ آخر الأنبياء ولا لمكانه وزمانه. إن لفظة أحمد قد تكون إذن صفة لهذا النبي القادم الممثل لآخر حلقة في سلسلة النبوات العتيدة، وقد تكون اجتهاداً من المسيح حول هذه الشخصية القادمة المبهرة، بناءً على ما عرفه من الله سبحانه وتعالى عنه، ما جعل الله ينقل عنه اجتهاده كما ورد عنه، وقد تكون أي شيء آخر، إلاَّ أن تكون علماً مسبقا من الله باسم النبي المرتقب الخاتم للنبوات بكونه ممثِّلاً لآخر حلقةٍ من حلقاتها، وهي الحلقة التي لم يكن يدخل في دائرة علم الله أي تفصيل بخصوصها.

إن محمد عابد الجابري يؤكد ما ذهبنا إليه هنا بقوله.. "إن هذه اللفظة هي صفة ولم تستخدم قط كاسم علم". (مدخل إلى القرآن الكريم – الجزء الأول – في التعريف بالقرآن – عن مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى – أكتوبر ٢٠٠٦ – ص ٣٧). ونراه ينقل في الصفحة نفسها من كتابه المذكور، عن ابن عاشور في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد﴾، أن لفظ أحمد هنا ليس اسم علم، لأن الرسول الموعود به لم يدعه الناس أحمد. فلم يكن أحد يدعو النبي محمدا باسم أحمد، لا قبل نبوته ولا بعدها، ولا يُعرف ذلك". وبناء على ذلك فإن الجابري يؤكد أن ابن عاشور يقرر أن أحمد ليس اسم علم بل صفة، اسم تفضيل، فعبارة اسمه أحمد، هي بمعنى: اسمه أفضل وأحسن، وهذا مثل قولهم العود أحمد، أي محمود كثيرا".

إن الله لم يختر محمدا الشخص ليتولى أمر الرسالة إلاَّ بعد فترة طويلة من مولده، كانت كافية ليقع عليه الاختيار باعتباره الرجل الأنسب. ولو أن قرار الله باختيار محمد للنبوة كان سابقا أو مرافقا لمولده كما تُرَوِّج لذلك المعتقدات الإسلامية السائدة، لما عجز سبحانه عن دفع أهله إلى تسميته بأحمد كي يستقيم أمر البشارة وكي يتطابق مُعطاها مع الواقع في أدق تفاصيله، فإن ذلك أدعى لإقامة الحجة ولتجنب الريبة والشك وكل مبررات البلبلة.

إن كينونةَ مُحمدٍ نبيا مسألة لها علاقة بواقع لم تكن معالمه – حتى بعد ولادته – قد ارتسمت في الذهن الإلهي، وهو يفكر ويتفحص ويخطط ويختار. وبالتالي فإن التوراة ذاتها بشرت بهذا النبي الأمي كما أشار القرآن الكريم إلى ذلك. وصفة الأُمِّيَّة تدل على انتساب هذا المبشر به إلى قوم لم ينزل فيهم كتاب سماوي (وهم غير بني إسرائيل). ونحن نعلم أن بني إسرائيل كانوا يطلقون لفظة الأُمِّي على كل من ليس يهوديا. وقد أشار الجابري إلى أن لفظة "أمي" ليست عربية وليس لها أصل عربي، وإنما هي مُعربة ودخيلة على اللغة العربية، وأنها حيثما وردت في القرآن الكريم فإنها تحمل مضمونا اصطلاحيا

قرآنيا خالصا لا علاقة له بلغة العرب، ما يجعل فهمها لا يخرج عن سياق ما يتيحه الفضاء القرآني الذي استخدمها، من معانٍ ودلالات. (أنظر الجابري – مدخل إلى القرآن الكريم – مرجع سابق – الصفحات ٨١، ٨٢).

وكأن كل ما قرره الله بشأن نهاية هذه السلسلة المباركة من الأنبياء أن تكون آخر حلقاتها من خارج هذه القبيلة الشرسة المشاكسة الهمجية الفجة، بني إسرائيل. وكأن اللّه من ثم في هذه البشارات، وكما كان من قبلُ في سورة الإسراء عالمَ اجتماعٍ وقارئاً متمكنا للتاريخ، ينطق على أساس معطيات عامة ماثلة بين يديه، مرتبطة بالإضافة إلى كل ما سبق بخطة رسم معالمها الأساسية هو سبحانه.

– سورة الروم والتنبؤ بانتصارهم في معركة قادمة

يقول تعالى.. "ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين، للّه الأمر من قبل ومن بعد، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله، ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم". (الروم،١–٨).

لا يخفى على أحد أن الروم والفرس كانتا قوتين عُظْمَيَيْن تتقاسمان النفوذ في العالم آنذاك. وكانت معظم أراضي العرب تئن تحت نير احتلالهم. وبالتالي فليس من الصعب تصور أن هزيمة الروم كانت قد أُرْفِقَتْ على الفور باستعدادات غير مسبوقة لغسل عار الهزيمة وإعادة الميزان الذي اختل إلى وضعه الطبيعي، وذلك باستعادتهم للمكاسب التي فقدوها بالهزيمة المنكرة السابقة. وإذن فإنه مِماَّ يدخل في باب العلم بالشهادة وليس حتى بالغيب بمفهومه المعتاد في القرآن، أن يعلم الله بما كان يجري من استعدادات لهذا الغرض وبما يُحَدَّدُ من تواريخ وبما كان يُقْتَنَصُ من معلومات عن العدو. إن كل ذلك كان مرئيا ومسموعا ومعروفا للّه.

وفي المقابل فإن ما كان يحدث على الجانب الآخر في فارس من زهو وغرور واحتفالات بالنصر كان واضحا بنفس القدر. فإذا أضفنا إلى ذلك مقتضيات الخطة الإلهية التي كانت تتطلب إحداث توازن إقليمي في القوى السائدة في المنطقة آنذاك لإتاحة الفرصة للقوة الفتية الصاعدة المرتقبة، لفهمنا على الفور أن الخبر الإلهي في سورة الروم بقدر ما كان مرتكزا إلى حيثياتٍ ومعطياتٍ مُشاهَدَةٍ وملموسة، بقدر ما كان كنتيجة داخلا ضمن قرارات ربانية بإحداث التوازن، والقرار لا يعني التدخل في كل التفاصيل، بل هو يعني الحضور والتواجد في لحظات الحسم والتوجيه صوب الهدف المحقِّقِ للتوازن المنشود.

ولأن هزيمة الفرس كانت على ما يبدو تعمل في هذا الاتجاه، فقد غدت قرارا إلهيا، أي أن الإرادة قد وقعت عليها، الأمر الذي جعل الله يخبر بما سيحدث من حيث أنه إنما يخبر عما أراده أن يكون في المحصلة. وبالتالي فإن هذه القصة أو شبه القصة أبعد ما تكون عن معالجة موضوع العلم الإلهي أو التعرض له أو تكريسه بالصورة التقليدية المعارضة لما ثبتناه بخصوصها في هذا الفصل.

وأخيرا فإن التنبؤ القائم على التخيل والتحليل والربط والتذكر والتخطيط، هو من مهام التفكير أحد أهم طباع الإرادة. لكن التنبؤ شيء والعلم بقرارات الإرادة بصورة مسبقة قبل أن تتخذها تلك الإرادة، أو قبل ظهورها إلى حَيِّزِ النِّيَّة على الأقل، شيء آخر مختلف. فالإنسان يتنبأ وهو كثيرا ما يصدق في تنبؤاته خاصة إذا ارتكز فيها إلى أسس موضوعية، فهل هو بهذه التنبؤات يعبر عن علم مسبق بوجهات الإرادات وبقراراتها التفصيلية؟ بكل تأكيد إن الأمر ليس كذلك على الإطلاق. وبالتالي فمن باب أولى أن يكون الله أقدر على التنبؤ من الإنسان لأنه يملك معطيات أدق وأشمل على تحقيق نبوءات أكثرَ موضوعيةً وإمكانيةَ تَحَقُّقٍ من نبوءات الإنسان. فكيف إذا أصبح ما يبدو لنا أنه نبوءة يدخل في جانبٍ منه أو في آخر، في دائرة الخطط والقرارات الإلهية المسبقة بشأن الواقع، وفي تصور الله لصيرورته؟!

- سورة المسد

يقول الله تعالى.. ﴿تَبَّتْ يدا أبي لهب وتب، ما أغنى عنه ماله وما كسب، سيصلى نارا ذات لهب، وامرأته حمالَةَ الحطب في جيدها حبل من مسد﴾. (المسد،١-٥).

إنه لمن غرائب الأمور النظر إلى سورة المسد على أنها تنطلق من العلم بمآل أبي لهب وزوجه عند الله يوم القيامة على قاعدة أنهما لن يسلما حتما. إنها تتحدث فقط عن حالة كانت تستحق هذه الأوصاف لحظة نزول الوحي بتلك النصوص. وما كانت هذه النصوص لتُمَسَّ أو ليُشَكَّكَ فيها من هذه الزاوية لو أن أبا لهب وزوجه آمنا واعتنقا الإسلام. إن التعامل مع الحالة هو تعامل معها بما تتطلبه وتقتضيه. فالله شتم أبا لهب وزوجه وتوعدهما بالعذاب لأن حالتهما في السياق الخاص بهما كانت تتطلب هذا التهديد وهذا الشتم، وليس في الموضوع أكثر من ذلك. فالله لم يقرر مصيرهما في الآية أو أنه كان يتحدث عن هذا المصير من منطلق علمه بتوجهات إرادتيهما، بل على أساس حالتهما الراهنة. لكن حالتَهما المشارَ اليها في السورة بِحِدَّة تواصلت إلى أن ماتا عليها، فخُيِّلَ للبعض أنهما ماتا على الكفر لأنه ما كان لهما إلا أن يموتا عليه، مادام الله أخبر بذلك علما مسبقا منه به. وهذا خطأ فادح.

رابعا.. فعل اللّه الوحيد.. الخلق

أ – جوهر العلاقة بين الفعل والخلق

فلنعد إلى البداية مرة أخرى..

إن الله كَثَّفَ ذاته فخلق المادة، أي أنه فعل فعلا هو الخلق. والخلق هو فعل تَبَدَّى منه بقرار توصل إلى

اتخاذه بالتفكير، بعد أن وقعت إرادته على هذا الفعل، وذلك بانطباق شروط وقوع الإرادة على فعل ماَّ عليه.. تُرى هل هناك فعل أو أفعال أخرى لله غير فعل الخلق؟

إن فعل الخلق هو إيجاد واقع موضوعي ماَّ من واقع موضوعي آخر، نظرا لامتناع إيجاد واقع موضوعي من لا واقع موضوعي، أي من لا شيء. ولهذا لم يكن مُمكنا تفسير المادة إلاَّ بواحد من أمرين، فإمَّا القول بقدَمِها وإماَّ القول باعتمادها في قيام وجودها على المطلق – الله – وهو الأمر الذي جعل من التكثيف، التفسير العقلي الوحيد الممكن في ظل امتناع القِدَم بالمعنى المتصور والمنادِد لقدم الله سبحانه وتعالى.

مادام الخلق هو انبثاقُ واقع موضوعي من واقع موضوعي آخر، بفعلِ قرارٍ تتخذه الإرادة بعد تفكير، فهو إذن – أي الخلق – مَحَلٌّ للإرادة. وبما أن الإرادة لا يمكنها أن تقع إلاَّ على أفعال، لأن الله إذ يريد فإنما هو يريد أن يفعل كذا، أو أنه يريد الامتناع عن فعل كذا. وبما أن الإرادة رغم لا محدوديتها لا تقع إلاَّ على المحدودات، وأن لا محدوديتها هذه لا تَتَأَتَّى في الأساس إلاَّ بوقوعها على عدد لا محدود من تلك المحدودات، فهذا يعني أن كل أفعال الله الممكنة إنما هي أفعالُ خَلْق، لأن كل محدود فهو مخلوق، وبما أن الإرادة لا تقع إلاَّ على محدود فهي إذن لا تقع إلاَّ على مخلوق. وبما أنها في الوقت ذاته لا تقع إلاَّ على فعل، فالمخلوق والفعل شيء واحد. وبالتالي فإن كل فعلٍ لله هو في نهاية الأمر فعلُ خلقٍ. أي لا يوجد فعل يمكن لله أن يفعله ولا يكون خَلْقاً.

وهكذا فكما أن الله لم تكن له سوى صفة وحيدة هي "الألوهية"، فإن له فعلا وحيدا هو "الخلق". الأمر الذي يجعلنا نؤكد على أن كل ما تعودنا على اعتباره – من خلال لغات تخاطبنا – صفاتٍ لله، إنما هو شرح لتلك الصفة وتوضيح لها ولمعانيها في السياقات التي تتناسب مع وجداننا وانطباعاتنا. وكذلك الأمر بالنسبة للخلق. أي أن كل ما تعودنا على أن ننسبه إلى الله من أفعال، إنما هو في حقيقة الأمر شرح لفعله الوحيد الذي هو الخلق وتوضيح لمعانيه في السياقات التي تتناسب مع وجداننا وانطباعاتنا.

وكما أن تعاملنا مع صفة "الألوهية"، كان يتم من خلال مقتضىً هو لها، ألا وهو الإرادة بطباعها الثلاثة التي مر معنا شرحها بالتفصيل فيما مضى، وهي القدرة والتفكير والعلم. فإننا نستطيع التأكيد على أن لفعلِ الخلق مقتضىً هو العدل ابتداء، وأن لهذا المقتضى طبائع ستتضح لنا شيئا فشيئاً من خلال هذا التحليل.

فما هو هذا المقتضى – أي العدل – و ما هي طبائعه؟

ب – ماهية العدل (مقتضى الفعل الإلهي)

بدايةً ليس صعبا أن نقول ونحن نُعَرِّف العدل بأنه هو "الإنصاف"، وأن معنى العدل لا يمكنه أن يقع إلاَّ على فعل. إذ ليس هناك من حيث المبدأ إحساس عادل ولا تفكير عادل ولا علم عادل ولا قدرة عادلة.

كما أن معنى العدل لا يقع على الإرادة في ذاتها، ولا على المطلق في ذاته. فلا معنى للقول بأن إرادة الله عادلة أو بأن ذاته عادلة، بل إن فعله هو العادل. إذن هناك فقط فعل عادل منصف أو فعل غير عادل وغير منصف. وبالتالي فإننا عندما نتحدث عن العدل فإننا إنما نتحدث عن فعل الله إن كان عادلا أو غير عادل، أي إن كان منصفا أو غير منصف.

من جهة أخرى فإن من الأهمية بمكان التأكيد على أن وقوع معنى العدل على فعلٍ معين، إنما يكون بوقوعه عليه بصفته – أي العدل – أَحَدَ الأوجهِ المتضادة التي يمكنها الوقوع على ذات الفعل نظريا ومن حيث المبدأ. بكلمة أخرى فإن الفعل الذي انطبق ووقع عليه معنى العدل، هو فعل كان من الممكن نظريا وفي الإطار المجرد أن يقع عليه المعنى المضاد وهو معنى الظلم. وبمعنى آخر أكثر وضوحا، فإن الله إذا كان خلق الخلق بالعدل فلأنه اتخذ القرار بأن يكون خلقه – أي فِعْلُه – مصبوغا بالعدل، وليس لأنه كان عاجزا عن خلقه بالظلم أو باللاَّعدل.

فالعدل إذن إذ يجب في حق الله، فإنه يجب في حقه فعلاً ولا يَجب في حقه قدرةَ. ولعل هذا ما عناه رسول الإسلام محمد عليه الصلاة والسلام عندما نقل على لسان الله قوله.. "إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا". فأن يُحَرِّمَ الله الظلم على نفسه، يعني قطعا أن المسألة تُبْحَثُ كلها في ثنايا الإرادة في ذاتها، وليس في ثنايا القدرة كطبع لها. فوجوب العدل في حق الله هو وجوبُ فعلٍ وليس وجوبَ قدرةٍ على فعل.

ومادام الأمر على هذا النحو، فمن أين يستمدُّ فعلُ الله إذن وجوبَ انطباق معنى العدل عليه؟ فإذا كان انطباق المعنى المضاد عليه أمرا مُمكنا، بحكم جواز ذلك في ثنايا القدرة، فمن أين لنا بأَنَّ فعله قد وقع عليه معنى العدل؟ أي، وبكلمة أخرى مادام الله قادرا على أن يكون فعله غير عادل، لماذا اتخذ القرار بأن يكون فعله عادلا، وأوجب على نفسه ذلك، ولم يتخذ القرار المضاد؟ نحسبه سؤالا مهما يتطلب التركيز والمتابعة.

فعل الله – أي خَلْقُه – محدودٌ وجوبا، فالله لا يفعل فعلا غير محدود. وهذا المحدود يصبو إلى المطلق باعتبار ذلك غايةً أُودِعَت فيه لحظة التكثيف الأولى. وبالتالي فإنَّ كل ما أُودِعَ فيه – أي في الخلق المحدود – من إمكانات وقوى يعمل على تحقيق هذه الغاية وجوبا وضرورة، بما في ذلك القوى والإمكانات التي يتحرك بها الخلق نحو غايته وهو في مستوى المادة المريدة.

وإذن فالله بإزاء فعله – خَلْقِه – أمام واحد من أمرين. فإما أن يساعد خلقه على تحقيق الغاية التي خلقه لأجلها، وإما أن يحول بينه وبين ذلك. فإن حال بينه وبين أن يصبو إلى المطلق، أي إلى ذاته هو، فإنه يناقض نفسه ويعارضها ويهدم بالتالي كل مبررات تفكيره وإبداعه، ويُفْقِد قراراته من ثم معناها وقيمتها، ويُدْخِل نفسه في دائرة الاتصاف بالعبثية. الأمر الذي لن يكون معه منصفا حتى لنفسه. فأن

ينصف الله نفسه ابتداء، إنَّما يعني في أول ما يعنيه أن يساعدَ خَلْقَه على تحقيق الغاية التي خلقه لأجلها، لأنها غايةٌ تتعلق بقدرته وبعلمه المطلقين، من حيث أنها غاية تُدَلِّلُ على إطلاقهما ابتداءً.

الإنصاف إذن، وبالتالي العدل، يتعلق بالغاية ذاتها. فأن نأمر إنسانا بالتوجه وجوبا وقهرا إلى مكان ماًّ معين، ثم نفعل كل ما بوسعنا لمنعه من الوصول وعرقلته بكل السُّبُل، لهو أمر غير منصف وغير عادل. فأن تسيرٍ الإرادة وقراراتها في الاتجاه المعاكس للغاية المرجوة التي كانت بدورها في الأساس نتاج إرادة وقرار، أمر مرفوض، وفيه ظلم من الله لذاته وبالتالي إجحاف بحق خلقه، والإرادة لا تظلم نفسها بل تنصفها قطعا ووجوبا.

من هنا فمن الواجب في حق فعل الله أن ينطبق عليه معنى العدل، بمعنى أن تسير إرادة الله وقراراته بخصوصه في الاتجاه المطابق للغاية من الفعل ذاته. ولهذا السبب وجب معنى العدل في فعل الله. وهذا هو معناه على وجه التحديد. إنه انسجام إرادة الله وقرارات هذه الإرادة بعد ظهور الفعل إلى حَيِّز الوجود على شكل واقع موضوعي، مع الخط العام لمسار الفِعْلِ. ولما كان الفعلُ هو خلقٌ يصبو إلى غاية خُلِق لأجلها تتجه به نحو ملامسةِ المطلق في لا نهائيته، فالعدل إنما يكمن ويتمثل في ضرورة أن تتطابقَ هذه الإرادة وقراراتها مع هذه الغاية. والظلم من ثم يقع معنىً للوضع المقابل. إنه عندما لا تنسجم تلك الإرادة وقراراتُها مع الخط العام لمسار الخلق في المطلق صوب الالتحام مع هذا المطلق.

ج – طبائع مقتضى الفعل الإلهي، أي طبائع العدل

إنه كما كانت للإرادة التي اقتضتها صفة "الألوهية" في الله، طبائعُ، لا تَتَّخذُ هذه الإرادةُ قراراتِها إلاَّ مَجبولةً بها، هي القدرة والتفكير والعلم. فإن للعدل الذي اقتضاه فعل "الخلق" طبائع يتجلى من خلالها ويَنْجَبِلُ بها في مُؤداَّه الواقعي. ولنحاول فيما يلي استجلاء هذه الطبائع.

• المسؤولية

إن الخلق في رحلته اللانهائية صوب الغاية، يبدأ المرحلة الأساس من هذه الرحلة بعد ظهور المادة المريدة، باعتبار أن كل ما مَرَّ بالمادة من أطوار سابقة على ظهورها – أي الإرادة – لم يكن في الواقع أكثر من مقدمات اقتضتها طبيعة الإمكانات المُنْطَوَاة في الخلق لحظة التكثيف الأولى، للوصول إليها. إن ظهور المادة المريدةً "الإنسان"، يُحَوِّلُ المادة تحويلا دراميا بإغراقها في الوعي الذي سيبدأ ينمو ويتطور بنموِّ الإرادة وتطورها في البعد التاريخي للخلق.

إن ما يميز المادة المريدة وهي تعي ذاتها وتعي ما حولها، أنها تبدأ بالإحساس بالمطلق – الله – بصورة باهتة فَجَّة، ثم تروح هذه الصورة تنمو بنموِّ الوعي باستمرار، إلى أن تصل إلى مستويات متقدمة من

الرقي والتجريد. وهي في غمار معركة الوعي هذه، تَتَنَقَّلُ في مستويات متباينة من الإحساس بالغربة والوحشة والقلق والنزوع العميق إلى الرغبة في الالتصاق بالله الذي تريده قريبا منها ليخفف عنها وطأة الغربة والوحدة (سوف نرى ذلك بالتفصيل في فصل النبوة).

إن هذه الأحاسيس والمشاعر المضطربة القلقة هي أداء طبيعي للوعي وبالتالي للإرادة في بواكير ظهورها. ومن ثم فإن أهم ما يجب أن تتجه نحوه إرادة الله في هذه المرحلة هو تعاملها مع الخلق خلالها بمسؤولية عالية. فإذا كان ما ترزحُ تحته الإرادة الوليدة من إحساس وشعور عميقين بالغربة ومن تَخَبُّطٍ واضطرابٍ في الإدراك والوعي، هو في الأساس نتاج فعل الله الذي يُفْتَرض أن يكون عادلا، وذلك من خلال توجه إرادته وقراراتها لتنصب باتجاه الغاية، فليس أقل من التعامل بمسؤولية التدخل في تاريخ المادة المريـــدة للمُسَاندة والمساعدة وتخفيف عبء الإحساس الموحش بالاغتراب المترتبِ على معالم الوعي الأولى.

وإذن فإن أول طبع من طبائع العدل هو المسؤولية في التعامل مع الخلق. فإذا كان الأب يشعر بمستوى عالٍ من المسؤولية تجاه طفله الذي أتى به إلى هذه الدنيا في ظروف الضعف والخوف والحاجة إليه، فإنه يبقى قريبا منه كلما احتاج إليه، ويعمل دوما على إشعاره بالأمان والدفء، ويخفف عنه ما استطاع حدَّةَ الخوف، وتبدأ مظاهر شعوره بالمسؤولية تجاهه تتخذ أشكالا مختلفة باختلاف مراحل نموه ووعيه. نقول.. إذا كان هذا هو حال الإنسان، فكيف بخالق الإنسان الذي تغدو العلاقة المفترضة بينه وبين هذا الإنسان أقوى بكثير من تلك التي تربط الأب بابنه.

إن المسؤولية هي التي تقف وراء تفسير مبررات التدخل الإلهي في حياة الإنسان بالنبوات كما سيتبين لنا في الفصل الخامس. إن مُجرد تصور أن الله لم يبالِ بحاجة الإنسان إليه في الظروف التي تحيط بلحظات وعيه المبكرة، أو أنه سيتعامل مع هذه الحاجة المُلِحَّة التي يُعْتَبر الله ذاته هو سببها الفعلي، ما دام هذا الإحساس بالحاجة هو نتاج وعي ما كان ليتحقق إلاَّ بالتطور كحقيقة أساسية تهيمن على حركة الخلق. نقول.. إن مجرد تصور ذلك هو بسببِ افتراضٍ مفاده أن الله عديم المسؤولية، وهو ما يعني قطعا أن الله ظالمٌ أبعد ما يكون عن العدل الذي يفترض أن يقع معناه على فعله.

إن تصور أن الله قد حَرَّرَ نفسه من المسؤولية تجاه خلقه، هو تصورٌ بتَحَرُّرِهِ وتَفَلُّتِهِ من أي التزام تجاههم من تلك الالتزامات التي تقتضيها طبائعهم واحتياجاتهم الناتجة عن قصورهم في مراحل قديمة وبدائية من وعيهم. لكن الله أثبت — كما يجب في حقه — أنه مسؤول والتزم من ثم بتحمل مسؤولياته كاملة تجاه خلقه، وهو ما كان إلاَّ ليفعل ذلك لأنه ذو فعل عادل. ولعل تَحَمُّلَ الله لمسؤولياته تجاه خلقه قد اتخذ أكثر من منحى. وإن كان التدخـــل في حياة الإنســـان بالنبوات هو أكثر هذه المناحي وضوحا وجلاء وحضورا.

• التكافؤ

منذ اللحظة التي يبدأ فيها الأب بمعاملة أبنائه بمنطقٍ قائم على المحاباة والانحياز لأحدهم أو لبعضهم دون الآخرين، فهو قد جانب العدل والإنصاف، ووقع في براثن الظلم. ولأن الله أبٌ من نوع مختلف أكثر تجردا وحيادا في التعامل مع خلقه من الأب في التعامل مع أبنائه، وذلك بسبب تحرره من أيَّة مؤثرات على تفكيره وقراراته، فقد كان من الطبيعي ألاَّ نتصوره عادلا وهو يحابي أو وهو ينحاز إلى واحد من خلقه دون باقيهم. ألاَّ يكون الله مُحَابِيًا أو منحازا، يعني أن يتدخل في حياة مخلوقاته الواعية لصياغتها أو لمساعدتها على صياغة نفسها على أساس التكافؤ وعدم التفريق.

بما أن المادة غير المريدة هي في المحصلة خَلْقٌ غير واعٍ، وأن المخلوق المريد الواعي هو وحده الذي يعي دلالات العدل وطبائعه، وهو وحده الذي يستشعر بالتالي أن التكافؤ أمرٌ يَخُصُّه ويعنيه هو من بين كافة أنواع ومستويات الوجود الأخرى. فقد كان من الطبيعي أن ينصبَّ التكافؤُ باتجاهه وصَوْبَ إدراكه. إن التكافؤ ليس له معنى عندما يتعلق الأمر بأي مستوى من مستويات الخلق غير المريد أو غير الواعي، لأن كل مفردات الخلق في أي من هذه المستويات، إنما تتحرك في ضوء دور مقرر لها ومنوط بها أداؤه دون أية خيارات منها من أي نوع كانت. تبدأ مقولة التكافؤ تجد لها معنى وسياقا تَتَمَوْضَعُ فيه في اللحظة التي تعي المادة ذاتها وتمتلك إرادة. أي في اللحظة التي يصبح دورها العياني وأداؤها الذاتي الفرداني كَعَيِّنَة مُريدة في سياق الحركة صوب الغاية من الخلق، مَنُوطا بها إناطة كاملة، أي عندما يصبح هذا الدور وذلك الأداء مُقَرَّرين ومُحَدَّدين لا من قبل الله، بل من قبلها هي.

وعندما يصبح دور المادة العياني والذاتي – كعينة – منوطا بها وبقراراتها الواعية بوصولها إلى ذلك المستوى من التواجد المُسَمَّى "إنسان"، فإنها تجد أن من حقها غير القابل للمساس، لا في أن تتساوى مع كافة العينات الأخرى الواعية المريدة – فهذه نتيجة وليست مقدمة– بل في أن تستشعر تكافؤَها معها.

وبالتالي فإذا كانت طبيعة الخلق من جهة، وطبيعة أداء الإرادة عندما ظهرت إلى حيز الوجود في الخلق من جهة أخرى، قد عملتا على تعميق الهوة بين العينات المريدة وهي تَتَمَرَّغ في تنامي الوعي والإرادة لديها، مُكَرِّسة بذلك واقعا أبعد ما يكون عن التكافؤ منذ بواكير الوعي. فإن تدخل الله في واقع المادة الواعية إذا كان قائما في إجماله على أساس من المسؤولية العالية، فإنه – أي الله – كان يهدف في أهم ما كان يهدف إليه من هذا التدخل إلى إعادة التوازن المُتَفَلِّت، وذلك بإعادة التكافؤ، أو على الأقل بالعمل على صب الحركة المتنامية لهذا الخلق الواعي بشكل يحقق غايةً جزئية هامة يقتضيها العدل ذاته، وهذه الغاية هي التكافؤ.

وإذا كان طبع المسؤولية الكامن في أعماق العدل وفي أغواره البُنْيَوِيَّة هو تعامل مع الكل – أي مع مجموع عينات ومفردات الخلق الواعي – من خلال تَدَخُّلات وقرارات إلهية تنظر إلى هذا الكل الواعي بصفته

وحدةً متراصة، فإن طبع التكافؤ إنَّما يتعامل مع الوحدة متجليا في تفاصيل وجزئيات أظهرها التدخل وهي تركز على هذه الوحدة وكأنها كلٌّ قائمٌ بذاته. فالعدلُ في المسؤولية ينصب باتجاه مجموع عينات المادة الواعية بصفتها – ككل – هدفا يُراد ضبط مساره العام ومساعدته على لملمة شتاته في ضوء الغاية من الخلق. أما العدل في التكافؤ فينصب باتجاه مفردات المادة الواعية لضبط مسار كل منها بصورة تتوافق مع مسارات باقي العينات، وذلك أيضا في ضوء الواقع والغاية.

فلو قلنا – تجاوزا – أن شعور الله بالمسؤولية تجاه خلقه جعله يتدخل خوفا عليهم وعلى مستقبلهم ككل في ضوء الغاية، فإنه ومن منطلق إحساسه بضرورة التكافؤ يتدخل خوفا على كل واحد منهم بعينه من انعدام هذا التكافؤ أو من اختلال موازينه في الواقع على الأقل. فالمسؤولية طبعٌ في العدل ذو مؤدى جماعي، بينما التكافؤ طبعٌ فيه ذو مؤدىً فردي أو فرداني. كمثل – ولله المثل الأعلى – أن يبذل الأب قصارى جهده لإحضار الطعام لأبنائه من أجل أن يبقيهم أحياء (المسؤولية)، ثم يوزع هذا الطعام عليهم بالتساوي من منطلق (التكافؤ).

وهكذا يتضح أن معنى العدل يقع على المادة المُريدة الواعية "الإنسان"، من خلال علاقة جدلية فريدة ومتميزة تحكم طبْعَيْه "المسؤولية" و"التكافؤ"، بحيث يعملان معا على تحقيق الغاية من الخلق في التاريخ بتوافقٍ عجيب. فعلى قاعدة المسؤولية يتدخل الله بالنبوات لضبط المسار العام للإنسان "الجماعة"، وعلى قاعدة التكافؤ يُعاد بناء المسارات الجزئية "الأفراد" بصورة تساعد المسار العام "الجماعة" على الاستمرار في اندفاعه نحو الغاية. والمسار العام ذاته والذي صنعته المسارات الجزئية في التاريخ، يُصار إلى إعادة رسمه بتدخلٍ مسؤول جديد يعيدُ صبَّ المساراتِ الجزئية "الأفراد"، في بُنىً مختلفة عماَّ سبقها، لتفعل فعلها في هذا المسار العام "الجماعة". وتستمر هذه العلاقة القائمة على الدَّفْعِ المرن والملامسة المتوترة بين كل من طبع المسؤولية وطبع التكافؤ، إلى أن يتمكن العدل من تحقيق هدفه وغايته في المادة الواعية عبر النسق النبوي عموما بوصفه أكبر تَجَلٍّ نعرفه وندركه لطَبْعَيِ المسؤولية والتكافؤ في العدل كمقتضىً لفعل الله "الخلق".

إن العدل في إدارة واقع وحركة المادة الواعية "الإنسان"، يغدو في ضوء ما سبق من فهم لكلٍّ من المسؤولية والتكافؤ، هو مساعدتُها على توظيف الفردية لصالح الجماعية، وعلى توظيف الجماعية لصالح الفردية في ذات الوقت، بما يصب في النهاية في تحقيق الغاية المتمثلة في الانطلاق دوما صوب المطلق، أي صوب الله. وهذا يعني أن تستمر الفروقات بين الأعيان الواعية في الذوبان في الجماعة طوال رحلة التَّألُّه لصالح الجماعة، وذلك إلى أن تصل الجماعة بذاتها إلى مستوى يستغني فيه أفرادها عنها استغناء تاما، لتستمر وتتواصل بعد ذلك رحلة التَّألُّه في سياقها الصحيح والدائم والموضوعي، ألا وهو السياق الفردي. وإذن فبذوبان الأفراد في الجماعة توظيف للفردية لصالح الجماعية. وبتطور الجماعة

إلى الحد الذي تتفجر فيه من داخلها وتتلاشى بعد أن تكون قد حققت أعلى مستوى من مستويات عدم ضرورتها للأعيان وللأفراد المكونين لها، توظيف للجماعية لصالح الفردية.

النُّبُوَّات فعلت شيئا شبيها بهذا في الواقع. فهي ما فَتِئَتْ تفرض نفسها على واقع إنسانٍ أرادت الوصول به إلى مستوى الاستغناء عنها استغناء تاما. والمسؤولية والتكافؤ – أي العدل – ما فَتِئَا يذيبان الفردية لصالح جماعية أرادا الوصول بها إلى مستوى الانتحار النهائي على مذبح الفردية. فإذا كان التَّألُّه هو غاية الخلق، فالآلهة الصغار هم في واقع الأمر أفرادٌ مستقلون عن بعضهم البعض، وليسوا مجموعة من الكيانات الواعية تألَّهت في جماعة. الفردية إذن كمحصلة هي ما ينسجم مع غاية الخلق. ولأن ذلك لا يتم إلاَّ عبر خروج كياناتهم الفردية من عنق زجاجة تسيطر عليهم بعد أن تتحطم بانتهاء دورها في تاريخهم، فإن هذا السياق الذي تفرضه طبائع الأمور للسير بالخلق نحو الغاية من وجوده أساسا، هو السياق الذي يفرضه ويقتضيه العدل الإلهي قطعا.

ولن نبالغ إن قلنا إن واقع الإنسان المعاصر يكشف عن روح هذا السياق وهي تتسلل إلى تاريخه. فالمجتمعات البشرية هي على أعتاب مراحل تبدو فيها جَلِيَّة تلك الكفاءات العالية التي تنتظر الأفراد في مسيرة التَّألُّه، وتبدو فيها أكثر جلاء روح الوحدة والجماعة وذوبان الصغير في الكبير. أليس هذا هو ما نعنيه بذوبان الفردية المُتَألِّهَة في الجماعة إلى أن تصل الجماعة إلى الضيق والضجر من تلك الآلهة الصغيرة فتنتحر، لتنطلق تلك الآلهة انطلاقة من نوع جديد بعد أن تكون قد تحررت من قيود الجماعة التي لم تعد لا ضرورية ولا مفيدة، بل معرقلة وضارة؟!

• التخيير

وأخيرا فإذا كان العدل قد تجلى عبر طبع المسؤولية في التدخل الإلهي في تاريخ الوعي، وإذا كان قد تجلى من باب آخر عبر طبع التكافؤ الذي وازن خلال مسيرة التطور بين عنصري الفردية والجماعية وهما يبنيان اللبنات الأساسية لأهم مراحل مسيرة التَّألُّه العظيمة، فإن هذا العدل ما كان إلاَّ ليتجلى عبر طبع ثالث هو التخيير الذي يعطي للإرادة معناها.. فما هو التخيير؟!

إن من طبيعة الإرادة أن تفكر. وعندما نقول أنها تفكر فلسنا في حقيقة الأمر بعيدين عن القول بأنها إنما توازن بين البدائل الممكنة والمتاحة قبل أن تقرر وُجْهَتَها. وإذا كانت تفكر فهي إنما تفكر كي تتمكن من اتخاذ قرار بالفعل. وبالتالي فالموازنة التي هي جوهر التفكير هي موازنة بين أفعال مُمكنة. من هنا يبدو طبع التفكير عقيما وغير ذي معنى أو أهمية إذا لم يكن مُؤَسَّساً على أن الإرادة أيضا قادرة، أي أنها قادرة على تنفيذ أيِّ قرارٍ تتخذه. ومنذ اللحظة التي نتخيل فيها إرادة تفكر مُوَازِنَةً بين أفعالٍ مُمكنة، لكنها عاجزة عن تنفيذ القرار الذي تتخذه، فنحن إنما نطعن مفهوم الإرادة في الصميم، ولا نتحدث عن إرادة في الحقيقة، بل عن لا إرادة بكل ما لهذه الكلمة من معانٍ.

والإرادة بما هي إرادة، فهي واحدة في طبيعتها وجوهرها، إنها إرادة الله. فإرادة الإنسان هي إذن ذاتها إرادة الله، بعد أن تَجَلَّت في المادة التي أُودِعَت فيها إمكانية أَنْ تُريد منذ أن تم خلقها بالتكثيف الذاتي للمطلق. وإذا كانت المادة ذاتُها تؤول بطبيعتها إلى المطلق مادامت تكثيفا له، فليس هناك ما يستعصي على الذهن في تصور أن إرادة المادة ذاتها تؤول بطبيعتها إلى إرادة الله أو إلى الله إرادَةً، آخذةً عنه من ثم جوهر الذات وجوهر الصفة. ليست هناك معضلة إذن في اعتبار أن إرادة الإنسان هي إرادة الله التي قُدِّر لها أن تتجلى في المادة في لحظة من تاريخها، مادامت هذه المادة قد أوجدت من الذات لحظة أن أوجدت منطوية على قابلية أن تريد.

وإذن فطبيعة إرادة الإنسان هي نفسها طبيعة إرادة الله. إنها تفكر كي تتخذ القرارات، وبالتالي فهي توازن بين البدائل الممكنة والمتاحة. ومادامت البدائل هي عبارة عن أفعال وليست سوى أفعال، وأفعال الإرادة هي عبارة عن مَخلوقات، لأن الإرادة لا تفعل إلاَّ فِعْلَ خَلْقٍ، فإرادة الإنسان إذن هي قطعا خالقَةٌ لأفعالها خلقا تَكْوينيا بالمعنى الحقيقي للخلق، وهو إيجاد واقع موضوعي من واقع موضوعي آخر.

وإذا كان فعلُ الخلق الأساسي لله قد تمثل في إيجادِ واقع موضوعي هو المادة الأولى من ذاته بعد تكثيفها باعتبار ذاته هي الواقع الموضوعي الأساس، فإن خلق الإنسان لأفعاله هو عبارة عن إيجادٍ لوقائع موضوعية من ذات الخلق المادي كواقع موضوعي خام موجود بصفته مصدرا لتلك الأفعال. وليس في ذلك أي مساس بالذات أو أي إنقاص من قدرها، بل فيه سمو بالإنسان وارتقاء به واعتراف بألوهيته الصغيرة التي يُعْتَبَر العمل الإبداعي الخَلاَّق هو أحد أهم مقوماتها. إن الإنسان المبدع الخلاق هو في الواقع إنسان أكثر تقدما في مسيرة التَّأَلُّه من الإنسان غير المبدع، لأن أَجْلَى ما تنطوي عليه إرادة الله – التي تُعْتَبَر إرادة الإنسان امتدادا لها – من طبائع، هو التفكير. وإذا كان التفكير عبارة عن مستويات تبدأ باهتةً كما كان عليه حال الإنسان في بواكير وعيه، لتصل إلى الإطلاق في القوى والإمكانات الإبداعية كما هو الحال لدى الله، فإن مسيرةَ التَّأَلُّه في الواقع هي حركة متواصلة على هذا المحور، ألا وهو محور تنامي القدرات الإبداعية للإرادة.

وإذا كان أي قرار بالفعل "بالخلق" يتخذه الله بعد تفكير، لا يحول بينه وبين أن ينفذه في الواقع سوى قرار مضاد اتُّخِذَ نتيجة تفكير باتجاه مضاد هو أيضا نتاج الإرادة. فهذا يعني أن إرادة الله غير مُجْبَرة على فعل أو على تركٍ حتى لقراراتها، لأن الإجبار إنما يأتي من خارج الإرادة، أما ما جاء من داخلها فإنما هو إرادة أيضا.

وهكذا تغدو إرادة الإنسان إرادة غير مُجْبَرة من حيث المبدأ بالقدر نفسه الذي تُعْتَبر فيه إرادة الله غير مُجْبَرة أيضا، مع فارق يقوم على الاعتراف بتأثير المؤثرات الخارجية على إرادة الإنسان، وهو ما لا تخضع له إرادة الله. وإن كانت هذه المؤثرات تتضاءل يوما بعد يوم، بتحرر الإنسان تدريجيا من وقعها في

حياته وسطوتها عليها. وإن كانت – مع ذلك – لا توجد أية علاقة تأثيرية لهذه المؤثرات على هذه الإرادة بمعاني الإجبار التي تتعارض وتتناقض مع طبع التخيير في العدل.

إن هذا يقودنا إلى التأكيد على الحقيقة الهامة التالية..

كلما تقدمت الإرادة في مسيرة التَّأَلُّه كلما تقلصت قدرة الله في التأثير عليها وعلى وجهتها، حتى في حال وقوع إرادة الله على هذا التأثير. والتقلص هنا ذو معنى إيجابي ناتج لا عن تراجع في قدرة الله بل عن تنام في قدرة الإنسان وفي إرادته. ومادامت الإرادة لا تَتَّخِذ القرارات إلا منفردة، فهذا يعني أن الله إذا أراد لإرادة إنسانية ما وجهة مُحددة فهو لا يتدخل – لأن ذلك لا يدخل في دائرة ما يقدر على فعله بحكم طبائع الأمور – في قرار الإرادة ذاتها بأن يجعلها وبصورة قهرية تتخذ قراراً آخرَ أرادَه. بل هو يتدخل في المؤثرات التي تؤثر فيها بحكم كون الإرادة الإنسانية في مراحل معينة تخضع لمثل هذه المؤثرات، وبحكم كون هذه المؤثرات خالية من الإرادة ما يجعل التحكم فيها تحكما كاملا أمرا داخلا في إطار المقدورات.

الله إذن لا يتخذ القرارات نيابة عن الإنسان وعلى لسان الإنسان ومن خلال إرادته في نفس الوقت، بل هو يخلق الظروف والمؤثرات المواتية لدفع الإرادة الإنسانية إما إلى اتخاذ قرار يريده أو إلى الامتناع عن اتخاذ قرار لا يريده. فلو انتفت كل المؤثرات التي تحيط بإرادة الإنسان لأصبحت حرة كإرادة الله ولا فرق، وهي حتما تصبو إلى ذلك بحكم طبيعة الغاية التي خلق الله المادة حين خلقها لأجلها، لكنها أبدا لن تصل إلى هذا المستوى المطلق، لأن الإنسان لن يكون في يوم من الأيام هو الله ذاته.

خلاصة القول في معنى العدل الذي هو مقتضى فعل الله "الخلق"، أنه مقتضىً يتجلى في الواقع من خلال ثلاثة طبائع هي المسؤولية والتكافؤ والتخيير. وإذن فمن السهل علينا أن نتعامل مع ما يُنسب إلى إرادة الله فيما يتعلق بعلاقتها بواقع المادة المريدة الواعية، على قاعدة انسجامه أو عدم انسجامه مع العدل في ضوء ما يعنيه العدل من مسؤولية إلهية تجاه الخلق تتجلى في الحضور عبر النبوات للعمل على خلق أواصر التكافؤ بينهم، على أن تقع كافة قراراتها – أي إرادة الله– سواء في هذا السياق أو في غيره، خارج حدود إجبار الخلق المريد على أَيَّةِ أفعال، أو الحيلولة بينه وبين مُمارسته اختياراته بحرية، مادام الإجبارُ يعني اتخاذَ القراراتِ نيابة عن المريد، وإهدارَ إرادته من ثم إهداراً تاما، وهو ما يتعارض مع طبيعة الإرادة ذاتها من حيث المبدأ.

د – خلاصة

فالله إذن وأخيرا..

ليس هو إله أرسطو المكتفي بسعادته الزائفة بِما يراه في نفسه من قوة، والمتعفف عن التدخل في مسيرة

البشر وفي شؤونهم، في تعبير أكثر ما يكون فجاجةً وقسوةً عن أقصى درجات اللامبالاة والاستهتار، تاركا إياهم بلا عون أو سند وهم في أشد الحاجة إليه، ضاربا بضعفهم وخوفهم وغربتهم عرض الحائط، كأيٍّ أب بليد عديم المشاعر تجاه أبنائه.

وليس هو اللواء أركان حرب "يهوة" سفاحُ يهود وجلادُهم المتعطش للدماء والرابض كالصنم المهشم فوق جبل صهيون، يصرخ ويعربد ثائرا لكرامته المهدورة، ومنتقما لكرامة قطيع المُعَوَّقين الذين يقودهم من إنسانية البشر، وهم يقيئون تَقَزُّزاً من بلادته وبلادة وهمجية وشراسة أحبائه المختارين.

ولا هو إله المسيحيين الوديع المتسامح الذي تواضعَ فتضاءل إلى أن سكن رحم صِدِّيَقةٍ عذراء، وتَقَمَّصَ صورةَ إنسانٍ، بدل أن يفيض بألوهيته على البشر المتطلعين دوما صوب لا نهائيته.

ولا هو إله الأشاعرة الساكن الجامد الجالس على عرش تَحمله الملائكة العظيمة لتصريف شؤون الكون من فوقه، استحضاراً طَلْسَمِياً لِخُطَّةٍ طلسمية وُضِعَت في الأزل الطلسمي لتغطي واقعا يلامس الأبدية الأكثر طلسمية.

ولا هو قطعة أثاث معتزلية بَهَتَ لونها لكثرة ما دُلِكَتْ بالمنظفات بقصد إزالة الأغبرة الأشعرية عنها، فإذا بالأغبرة هي الأغبرة، ولكن من لون جديد يحمل معنى الضد للغبار الأشعري.

ولا هو ذلك العابث الذي اختطف طفلا في السادسة من عمره ليبعثه قبل نهاية العالم بعمامة سوداء، بعد أن كان اختطافه سببا في استفحال الشر. وكأنه شرير لا يطيق لون الضياء الذي خلقه.

ولا هو تلك الكتل الطينية المعتكفة فوق قمَّة الأولمب منشغلة ليل نهار بوضع الخطط وحياكة الدسائس والمؤامرات لمحاربة هذا المخلوق "الإنسان"، الذي تَعَلَّمَ فجأة فاعتدى بعلمه على دائرة صلاحياتها واختصاصاتها، وكل ذلك من أجل إعادته جاهلا كما كان.

ولا هو مادة ماركس اللانهائية التي فَرَّ إليها من لاهوت البابوات الخانق، فخذلته وهي تصرخ عارية منددة بمن اعتدى على عفتها وهَتَكَ عذريتها فعرَّاها من مبرر وجودها ومنبع جوهرها وسَلَخَها عنه.

نعم.. إن الله ليس هو أياً من أولئك..

إنه ذات مطلقة بديعة رائعة، مبهرة مدهشة، يصبو إليها وعي الإنسان باستمرار في سمفونية تلاحم فريدة بين اللانهائية وهي تحتوي وتحضن، وبين المحدودية وهي تصبو إلى ملامسة تلك اللانهائية، في كفاح تَأَلُّهِيٍّ لا ينضب ولا ينقطع. والوعي الإنساني كلما عرف الله أكثر كلما أحبه أكثر وسَعِدَ به أكثر. إنه تلك الذات التي بذلنا قصارى جهدنا في هذا الفصل لمعرفتها وفهمها واستحضار صفتها وفعلها، وتصور المعاني الحقيقية لتنزيهها عن النقائص، عسانا نكون قد توصلنا إلى ملامسة قَبَسٍ من نور هذه الحقيقة المطلقة التي لا تفتأ تُدْهِشُنا وتُبْهِرُنا وتثير حبنا لها وإعجابنا بها وشوقنا إليها.

ونهاية القول..

أن الله اسمٌ علمٌ نُطلقه على الذات اللاَّمحدودة التي يُعَدُّ كلٌّ من الزمان والمكان – مندمجين في ذات واحدة لا تنفصمُ عراها، ولا تتعدد أو تتجزأ (الزمكان) – فيضاً من فيوضها التي لم ندركها كلَّها حتى الآن. وأن لهذه الذات صفة لا محدودة مثلها، هي الألوهية، ولهذه الصفة مُقْتَضى هو أيضا لا محدود ألا وهو الإرادة. إن لا محدودية الإرادة تعني وقوعها على عدد لا محدود من الأعيان المحدودة في ذاتها، ويستحيل وقوعُها على عين لا محدودة في ذاتها، لأن هذا يعني وقوعُها على الذات اللامحدودة نفسِها، وهذا منافٍ للمعقول. وإنَّ لمقتضى صفة الذات اللامحدودة طبائع هي القدرة والعلم والتفكير. وبموجب مفهوم لا محدودية الإرادة فهذا يعني أن لا محدودية طبائعها هي امتداد للامحدوديتها. أي أن علمَ الله يقع على عدد لا محدود من المفردات المعرفية المحدودة في ذاتها، وأنَّ قدرتَه أيضا تقع على عدد لا محدود من المقدورات المحدودة في ذاتها، وأن تفكيره يَتَّصِفُ بنفس الصفة. وإن لهذه الذات اللامحدودة فعل هو الخلق ولا فعل لها غيره. فكل مفعول لها فهو مَخلوقٌ بالضرورة. وإن لفعلها مقتضىً هو العدل، وإن لهذا المقتضى طبائع هي المسؤولية والتكافؤ والتخيير. فبالمسؤولية يتدخل الله لدفع خلقه نحو الغاية التي هي أن يصبو هذا الخلق إليه. وبالتكافؤ يتدخل لتعديل ميزان المساواة المختل بين مخلوقاته الواعية. وبالتخيير يجعل خلقه الواعي حرا ومريدا، كحريته وإرادته هو في الجوهر والطبيعة، وإن اختلف عنه في الإمكانات بحكم محدودية المخلوق الواعي ولا محدودية الله المطلق.

الفصل الثالث

الـروح

أولا.. مدخل إلى موضوع الروح

- مرحلة ما قبل الحياة ولغاية الذرة
- مرحلة ما قبل الإحساس ولغاية الحياة
- مرحلة ما قبل الوعي ولغاية الإحساس
- مرحلة الوعي وما بعد الوعي

ثانيا.. الروح شكل من أشكال تطور المادة

ثالثا.. مكانة الوعي في تطور المادة

أولا.. مدخل إلى موضوع الروح

﴿ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلاَّ قليلا﴾. لقد كان هذا النص الوحيوي وما يزال سيفا مُسَلَّطاً على رقاب كل من تُسَوِّل لهم أنفسُهم الاقترابَ من هذا الوجود الطِّلَسْمي والكائن المبهم الغريب "الروح".. الروح، هل هي سِرُّ الحياة أم سر الإدراك؟ هل بها نحيا أم أننا بها نفكر ونفهم ونعرف الأشياء؟ هل هي نوع آخر من الموجودات في هذا العالم يختلف عما تدركه حواسنا وعقولنا، أم هي امتداد طبيعي لمدركاتنا العقلية والحسية؟ وبالتالي فهل هي سرٌّ طلسمي غامض عَصِيٌّ على الإلمام به، أم أنها بخلاف ذلك؟ سنحاول فيما يلي أن نَمخر عبابَ مغامرة من نوع جديد عسانا نصل من خلالها إلى ملامسة هذا الوجود المسمى "روح"، وإلى سبرِ أغواره وفكِّ تعاويذه التي ما فتئ الوحيويون يحيطونه بها. ومع أن العادة قد اقتضت أن يتم الحديث عن الروح في مباحث اللاَّهوت والميتافيزيقا نظرا لما يحيط مفهوم البشر عنها من معطيات لها علاقة بتلك المباحث، إلاَّ أننا ارتأينا أن نورد الحديث عنها في هذا السياق، لأننا سوف نرى أن الروح في نهاية المطاف ليست شيئا آخر غير العقل. وبالتالي فبالقدر الذي نكون فيه قد عرفنا العقلَ نكون قد عرفناها، وبالقدر الذي نستطيع فيه تحديد ماهية العقل نكون قد تَمكنا من تحديد ماهيتها.. فلنبدأ الرحلة..

انطلقت سفينة من النقطة (أ) في أحد السواحل متجهة إلى النقطة (ب) في ساحلٍ مقابل، يقع على مسافة بعيدة من الساحل الأول. هذا يعني أن السفينة ستتحرك في المسافة الممتدة من (أ) إلى (ب). دعونا نفترض أن هنالك عينين تراقبان حركة السفينة. الأولى تراقبها وهي مُثَبَّتَة في النقطة (أ)، والثانية تراقبها وهي مُثَبَّتَة في النقطة (ب). ماذا يُمكننا أن نلاحظ؟

العين المثبتة في (أ) سترى حركة السفينة من بدايتها وإلى أن تختفي عن النظر وتتلاشى في الأفق مبتعدة عن دائرة الرؤية ومداها. حركتها إذن ستكون تحت السيطرة – أي تحت سيطرة العين المُرَاقِبَة – من النقطة (أ) إلى النقطة (أَ) التي ستختفي بعدها نهائيا عن النظر. ولا تَملك العين المثبتة في (أَ) بعد ذلك أية معلومات بخصوص باقي مراحل الحركة سوى (التَّخَيُّل)، أي تَخيل ما يمكنه أن يحدث، وذلك بالاستناد بطبيعة الحال إلى ما يمكنه أن يتوافر لديها من بيانات ابتدائية عن الحركة من (أ) إلى (أَ).

العين المثبتة في (ب) سترى حركة السفينة بدءا من النقطة (بَ) ولغاية النقطة (ب)، حيث أن (بَ) هي نقطة ظهور السفينة في الأفق ودخولها المدى الرؤيوي للعين المتمركزة في (ب). تبدأ حركة السفينة بالظهور غير واضحة، ثم يتزايد اتِّضاحُها كلما اقتربت، إلى أن تصبح أكثر جلاء عند وصولها إلى النقطة (ب) التي هي نقطة نهاية الحركة. أما بخصوص المسافة التي قطعتها السفينة قبل (بَ) فإن العين المثبتة في (ب) لا تملك بدورها سوى (التَّخَيُّل)، ولكن بالاستناد هذه المرة إلى البيانات والمعلومات المُحَصَّل عليها من واقع حركة السفينة في المسافة (بَ ب).

العين المثبتة في (أ) تستخدم أسلوب التركيب والبناء لتَخَيُّل ما يمكنه أن يحدث للسفينة بعد (أ). أما العين المثبتة في (ب) فإنها تستخدم أسلوب التحليل والتفكيك لتخيل ما يُمكنه أن يكون قد حدث للسفينة قبل (بَ).

إن علاقة الوعي بحركة المادة في كافة مراحلها، تتطابق إلى حدٍّ كبير مع علاقة العينين المراقِبَتين لحركة السفينة في مثالنا السابق بِحركة السفينة ذاتها. فمنذ أن بدأت بواكير التفكير الإنساني الواعي وهو بالنسبة لحركة المادة في مرحلتها الماضية كالعين المثبتة في (ب) لا يعرف منها إلاَّ ما يَمتد إلى مدى رؤيته، وهو ما يقابل المسافة (بَ ب). وكلما تقدم الإنسان في وعيه كلما تمكن من دفع (بَ) إلى الوراء، وذلك بأن يُدخلَ من ماضي حركة المادة مسافةً جديدة ويضيفها إلى مدى رؤيته الكاشفة. أماَّ بالنسبة لمستقبل هذه الحركة في كل لحظة من لحظات تاريخه الواعي، فهو كحال العين المثبتة في (أ)، يكشف ما تتيح رؤيته كشفَه لغاية (أ)، فيما يتوقع ما وراء ذلك من مستقبل.

لن تَهمنا في السياق الذي نحن بصدده، سوى العين المثبتة في (ب) ناظرة إلى (بَ)، مُحَاوِلَةً اختراق حاجز الماضي لسبر أغوار تاريخ المادة المتحركة. إذن تكمن قيمة مثالنا السابق في أنه يُقَرِّبُ لنا الصورة التي نود على ضوئها أن نُحدد طبيعةَ علاقة وعينا الإنساني بالحركة التي مرت بها المادة موصلةً إياها إلى النقطة الراهنة (ب) بصورةٍ من الصور قادمةً بها من نقطة (؟) موغلة في القدم المكاني والزماني. إن علاقة وعينا بحركة المادة في بُعدها التاريخي هي كعلاقة العين المثبتة في (ب) بحركة السفينة القادمة من (بَ)، علاقةٌ بحركة مجهولةِ المعالم في المنطلق، نملك بخصوصها بيانات ومعلومات محدودة هي ما يدخل في دائرة حواسنا من مراحلها الأخيرة. وبالتالي فكلما أردنا أن نعرفَ أكثر عما حصل للسفينة – المادة – قبل النقطة (بَ) التي هي آخر مدى لحواسنا، كلما كان علينا أن نوغل في التحليل والتفكيك معتمدين على ما في حوزتنا من بيانات.

ما الفرق بين المعلومات والحقائق التي يتم الحصول عليها بالتحليل وتلك التي يتم الحصول عليها بالتركيب، أو بمعنى آخر، تلك التي يتم الحصول عليها بالتنازل المعرفي وتلك التي يتم الحصول عليها بالتصاعد المعرفي؟ الفرق هو كالفرق بين من يضع مسألةَ رياضيات ويبنيها، وبين من يقوم بحل تلك

المسألة وتفكيكها بعد ذلك. إن الذي يضع المسألة ويبنيها ينطلق من مقدمات يقوم بتركيبها فوق بعضها البعض ليصل إلى نتيجة معقدة، ليقوم الآخر بعد ذلك بحلها عودة بها إلى بُناها الأساسية.. إن الكون — المادة المتحركة — في هيئته الحالية المفروضة على وعينا هو أشبه بمسألة رياضيات معقدة وضعها وبناها "الله"، وهي في حاجة إلى حلٍّ وتفكيك إلى مكوناتها الأولى لن يقوم به أحد سوى "الإنسان".

نستطيع تشبيه ذلك بما يحدث في مكتب تحقيق يبحث في أسباب تَحطُّم طائرة لا يملك إلاَّ حطامَها المتناثر فوق الماء وصندوقيها الأسودين كمنطلقٍ يستخدمه في الرجوع إلى الوراء مُنَقِّباً عن طبيعة الظروف والأحداث التي أدت إلى النتيجة المأساوية. إن المكتب المذكور هو الوعي وعمله التنقيبي بين الحطام هو الآلية التي يُمارسها الوعي وهو ينقب في أغوار المادة والحركة باحثا عن البدايات وعن التَّحَوُّلات التي حصلت للوصول إلى ما نحن فيه. إن معرفة تفاصيل الحركة إذن هي مسألةٌ ناتجة عن توسيع دائرة الرؤية بالانتقال التراجعي إلى مراحل سابقة من تاريخ هذه الحركة.

إن أية معرفة بالمادة أو أيَّ وعي بها مِماَّ نسميه علما أو حقائق علمية، ليس أكثر ولا هو شيء آخر غير التوغل والإبحار في تاريخ المادة "الزمكاني"، أي تاريخها في الزمان والمكان، أي في المطلق. إننا نوغل في هذا التاريخ كي نعرفه ونستخدمه من ثم للتحكم في المادة والسيطرة عليها وتوجيهها والتحرر من ثم من سطوة وسيطرة قوانينها على حياتنا. هل من الصعب أن ننتبه إلى أن أرقى ما توصل إليه الإنسان من وعي بالمادة هو نتاج تحركٍ نحوَها وإيغالٍ في تاريخها على محورين متعامدين، حيث تتم الحركة التأريخية في كل محور في اتجاهين متقابلين تماما، تنازلي وتصاعدي، سلبي وإيجابي، فيما تمثل نقطة تقاطع المحورين اللحظة الراهنة زمانا ومكانا؟!

وبعبارة أخرى فإن أحدَ المحورين المتعامدين يمثل محور الإحداثيات الزمانية، فيما يمثل الآخر محور الإحداثيات المكانية. على المحور الزماني نتنازل في الإحداثيات السالبة باتجاه الماضي ونصعد في الإحداثيات الموجبة باتجاه المستقبل. أما على المحور المكاني فإننا نتنازل في الإحداثيات السالِبَة باتجاه اللاَّتناهي في الصِّغَر، ونصعد في الإحداثيات الموجِبَة باتجاه اللاَّتناهي في الكِبَر.

أليس واضحا مثلا أن هناك إيغالا مكانيا في أعماق المادة باتجاه الذرة وما صغر عنها، وإيغالا باتجاه المجموعات الجُرْمِيَّة والمجرات والسدائم وما كبر عنها.. الذرة والمجرة.. "الميكرو" و"الماكرو".. إنه إيغالٌ في أقصى مسافات المادة اللامتناهية في الصغر واللامتناهية في الكبر لمعرفة هذا التاريخ المكاني. كما أن هناك إيغالا في أقصى مسافات المادة اللاَّمتناهية في القدم واللامتناهية في الأبدية، لمعرفة هذا التاريخ الزماني؟ وإننا بمعرفتنا بهذا التاريخ وبكشفنا لأسراره وبوعينا بها، نروِّضُه لنتحكم في حاضر المادة ومستقبلها، وذلك على اعتبار أن ماضيها يقع من حيث موضوعيته خارج إطار سيطرتنا وقدراتنا، وإن كان من حيث الوعي به هو أساسا مبرر إيغالنا الزماني فيه.

يُنَبِّئُنا تاريخ المادة الذي توغلنا فيه فوعيناه من خلال حركتنا على محور الإحداثيات الزمانية السالبة (التنازلية – التراجعية) أن المادة اتخذت خلال تاريخ حركتها الذي سنطلق عليه منذ هذه اللحظة مصطلح "تطور المادة"، العديد من الأشكال، يغطي كل شكل منها مرحلةً من مراحل تواجد المادة في المطلق. وقد كانت المادة تتواجد من خلاله – أي هذا الشكل – بصورة تختلف عن صورة تواجدها في المطلق من خلال شكل آخر. نستطيع القول أن هذا الإبحار الذي قمنا به في التاريخ الزماني التنازلي للمادة كشف لنا عن أن المادة وهي تتطور مرت لغاية الآن بخمس مراحل ومستويات موزعة على النحو التالي..

١ – مرحلة ما قبل الذرة.

٢ – مرحلة ما قبل الحياة ولغاية الذرة.

٣ – مرحلة ما قبل الإحساس ولغاية الحياة.

٤ – مرحلة ما قبل الوعي ولغاية الإحساس.

٥ – مرحلة الوعي وما بعد الوعي.

• مرحلة ما قبل الذرة

تغطي هذه المرحلة، تاريخ المادة منذ لحظة وجودها الأولى ولغاية ما قبل تَكَوُّنِ الذرة بهيئتها التي نعرفها والمتكونة من نُوىً تحتوي على جسيمات صغيرة تدور حولها في مدارات غاية في البعد عنها جسيمات أخرى. من الضروري والمفيد أن نلاحظ هنا أن هذه المرحلة قد تنطوي– بل هي قطعا تنطوي – على مراحل عديدة جدا ومتباينة جدا لم نعرفها بعد، وإن كنا سنتعرف عليها شيئا فشيئا كلما أوغلنا في التاريخ الزماني التنازلي للمادة. المهم في هذا المقام هو أن ندرك أن وعينا بالمادة في هيئتها الذرية يؤكد على أن لها أشكالَ تواجدٍ أسبق من الشكل الذري أنبأتنا عنها وعن احتمالاتها، تلك الجسيمات التي تتكون منها الذرات (الإلكترونات، البروتونات، النيوترونات)، وهي الجسيمات التي ربما يشكل كل واحد منها عالما بأكمله من التواريخ الزمانية للمادة ما زلنا نَجهله، يفصل بين الشكل الجسَيْمي للمادة (البروتوني، الإلكتروني، النيوتروني) وبين شكلها الذي اتخذته لحظة الانبثاق الأولى إلى حَيِّز الوجود. إننا بكلمة أخرى لم نتحرك على محور الإحداثيات الزمانية السالبة للمادة بعد الإحداثي الذري إلاَّ خطوة واحدة فقط كشفت لنا عن آفاق إحداثي جديد هو الإحداثي الجسيمي. وستبقى المسيرة متواصلة إلى أن نصل إلى هناك حيث الفعل الطلسمي الموغل في القدم، حيث أول الإحداثيات السالبة في المحور الزماني لتاريخ المادة.

• مرحلة ما قبل الحياة ولغاية الذرة

تغطي هذه المرحلة تاريخ المادة من لحظة ظهور أول ذرة (أول وجود ذري للمادة) ولغاية ما قبل ظهور وتكون أول شكل للحياة وهو الشكل النباتي الطحلبي، وهو أبسط صيغة متصورة للحياة في ضوء ما توصل إليه الإنسان من اكتشافات لغاية الآن. إن هذه المرحلة تزخر بكل أشكال الموجودات المتَكَوِّنَة من ذرات شديدة التنوع أو من جزيئات أشدَّ تنوعا، ناتِجة عن تركيب ذرات وائتلافها. إن كل العناصر التي نعرفها سواء كانت مكونة من ذرات مفردة أو غير مفردة. وكل المركبات التي نسميها كيماوية مهما كانت معقدة، ومادامت لا تنطوي على الحياة بشكلها البيولوجي الذي تعارفنا عليه، هي عبارة عن أشكال مختلفة للمادة في مرحلة ما قبل الحياة ولغاية الذرة نفسها.

• مرحلة ما قبل الإحساس ولغاية الحياة

تغطي هذه المرحلة تاريخ المادة من لحظة ظهور أول شكل بدائي من أشكال الحياة التي تم الاتفاق على أنه الشكل النباتي الطحلبي، ولغاية ما قبل ظهور أول شكل من أشكال الحياة الحاسة، أي التي تحس باللذة والألم. تضم هذه المرحلة – على الأغلب – معظم الكائنات النباتية إن لم يكن كلها، على اعتبار أن النباتات هي الكائنات الحية عديمة الإحساس، إلاَّ إذا تبين لنا أن هناك نباتا يحس فيتلذذ ويتألم، فإنه يخرج من هذا التصنيف لينضم إلى المرحلة اللاحقة. أو إذا تبين لنا أن بعض أعضاء المملكة الحيوانية يمكنها أن تندرج في هذه المرحلة إذا قرر العلم أنها ليست مما يدخل في إطار المادة الحية الحاسة. وكما أن الحياة النباتية الأولى تشكلت عبر تآلف الذرات بشكل ماَّ، فإن الحياة الحيوانية الحاسة الأولى تكونت في سياق تطور المادة الحية بعد أن وصل تآلف الذرات إلى مستوى وشكل جديدين أهَّلاها لأن تحس باللذة وبالألم.

• مرحلة ما قبل الوعي ولغاية الإحساس

تغطي هذه المرحلة تاريخَ المادة من لحظة ظهور أول شكل من أشكال الحياة الحيوانية الحاسة باللذة والألم، ولغاية ما قبل ظهور أول شكل من أشكال الحياة الإنسانية المدركة الواعية. وينطبق هنا أيضا ما سبق وأن ذكرناه بخصوص آلية التَّكَوُّن. فالحياة الحيوانية الحاسة هي شكل أكثر تعقيدا من أشكال تراتب وتركيب الذرات ومشتقاتها ومضاعفاتها (الجسيمات والجزيئات). وتشمل هذه المرحلة كل الحيوانات التي تعد أكثر تطورا من النباتات ومن الحيوانات البدائية غير الحاسة، وأقل تطورا من الإنسان الواعي.

- **مرحلة الوعي وما بعد الوعي**

وهي المرحلة التي تبدأ مع ظهور أول إنسان مدرك واع، وهو الذي بدأت بوجوده مرحلة جديدة من مراحل تطور المادة، هي إدراكها لذاتها وللمطلق. وكما أن المادة في كل مرحلة من مراحل تطورها الرئيسية حسب التصنيف الذي أوردناه تغطي في الواقع مساحة زمنية هائلة من التطورات الحاصلة، فكذلك مرحلة الوعي، إنها بدأت بمستوىً معين منه – أي من الوعي – قد يكون بل يجب أن يكون أقل تطورا من المستوى الحالي للوعي الإنساني، الذي يُعَدُّ بدوره أقل تطورا من ذلك الذي سيكون عليه وعي الإنسان بعد مليون أو بعد مليار سنة من الآن. ولقد أضفنا عبارة "ما بعد الوعي" لاستكمال وصفنا لهذه المرحلة، من منطلق افتراض أن مراحل الوعي المتقدمة جدا على سُلَّم التَّألُّه الأبدي، والتي لا إمكانية لتَصَوُّرِ آفاقها وأبعادها في وقتنا الحاضر، هي مراحل أعلى من مجرد الوعي الذي تعارفنا عليه باعتباره هذه الظاهرة الإنسانية المُسَمَّاة "الإدراك" أو "التعقل".

ثانيا.. الروح شكل من أشكال تطور المادة

وكما أن هناك فرقا هائلا في مستوى التطور تُمَكِنُ ملاحظته ومشاهدته بين أول شكل ذري وأبسطه وبين أعقد شكل جزيئي على الرغم من أن هذين المستويين المتباعدين تطوريا يقعان ضمن نفس المرحلة الثانية من تاريخ المادة (ما قبل الحياة إلى الذرة). وكما أن فرقا هائلا آخر في مستوى التطور تُمكن ملاحظته ومشاهدته بين أول شكل من أشكال الحياة وأبسطها، وبين أعقدها ضمن نفس دائرة مرحلة (ما قبل الإحساس ولغاية الحياة). وكما أن هناك فرقا شاسعا ثالثا في مستوى التطور هذا تُمكن ملاحظته بين أول أشكال الحياة الحاسة وآخر أشكالها في مرحلة ما قبل الوعي.. نقول.. كما أن هذه الفروق موجودة، فإن الفرق بين أول أشكال الوعي البدائية (الإنسان البدائي) وبين أكثرها تعقيدا (إنسان المستقبل) حقيقة يجب أن نعترف بها استنادا إلى مبدأ التطور ذاته.

إن كلَّ أشكال المادة المندرجة تصنيفا تحت عنوان واحد من العناوين السابقة التي أوردناها، هي في الواقع أشكالٌ مادية تشترك في ذلك العنوان الرئيسي وتتباين تباينا هائلا في مستويات تَحَقُّقه. إن هناك حداً أدنى مشتركا بينها هو الحياة أو الإحساس أو الوعي. لكن مستويات الحياة في سُلَّم التطور عديدة ومستويات الإحساس في هذا السلم أكثر تعدُّداً، أما مستويات الوعي فحدث عن تنوعها وتعدُّدِها ولا حرج، مادامت مستويات مستمرة في النمو إلى الأبد ضمن مسيرة التَّألُّه.

يجدر بنا في هذا السياق أن نشير إلى حقيقة هامة، هي أن التطور الحاصل في المادة وفي أيٍّ من مراحله، ليس تطورا حَدِّياً. أي أنه لا تنتج بموجبه فواصل حاسمة ذات طبيعة جدارية بين تلك المجموعات

المادية التي يتطور بعضها من بعض ويحل بعضها في البعض الآخر أو مكانه. إن التصنيف السابق لأنواع الوجود المادي في القراءة التاريخية السالبة لمحور الإحداثيات الزمانية، هو تصنيف اصطلاحي لتسهيل الفهم والدراسة. وكان من الممكن إلغاء كل هذه التصنيفات والفواصل ليتم التعامل مع المادة في كل مراحلها باعتبارها كيانا واحدا متواصل التطور، وكان الأمر سيستقيم. قد يكون الفرق في المستوى التطوري بين القرد والإنسان أقل من ذلك الفرق الكائن في المستوى التطوري بين القرد والتمساح، ومع ذلك ولاعتبارات التصنيف على أساس الفارق الوعيوي، كان من الطبيعي أن يكون القرد مصنفا في فئة جمعته مع التمساح، والإنسان مصنفا في فئة أخرى فصلته عن القرد.

يُمكننا تشبيه المادة وهي تتطور من مرحلة ما قبل الذرة إلى أن وصلت إلى الإنسان، من حيث تداخل مراحل هذا التطور في بعضها البعض، بالألوان وهي تتداخل متغيرة من لون إلى آخر بهدوء وبطء شديدين وبِنَسَبٍ صغيرة وبسيطة، بحيث يصعب التفريق بين لون واللون الذي يليه مباشرة، بل ربما حتى بينه وبين ذلك الذي يليه بخمس أو ست درجات، وإن كانت الفروق ستُلاحظ بشكل مُلفت بعد مدى واسع وفي درجات متباعدة من الانتقال في سُلَّم درجات الألوان. وبالتالي فلو شئنا أن نقوم بتقسيم هذا الكَمِّ الهائل من درجات الألوان إلى مجموعات متجانسة، فإننا سنجد صعوبة بالغة. فمن أين نبدأ وأين ننتهي بالضبط لتكون هناك فوارق موضوعية بين المجموعات اللَّوْنية؟

إننا لن نستطيع الحديث عن مجموعات متمايزة عن بعضها البعض، ومحددة البدايات والنهايات بالفعل إلاَّ على أسس أخرى غير التَّدَرُّج اللوني ذاته، بشرط أن تكون هذه الأسس قابلة لأن تُلاحظَ في مجموعة لونية بوضوح فيما تكون غائبة تَماما في مجموعة أو في مجموعات أخرى. هكذا هو حال تطور المادة إذن، منذ وُجدت ولغاية الآن. ولعل هذه الحقيقة هي التي تجعلنا نصاب بالدوار وبالذهول جراء عدم الوضوح والتداخل العجيب بين المستويات المادية كلما كنا قريبين من منعطفات تطورية مفصلية في تاريخ المادة. فكلما صعدنا في سلم التطور ما بعد الذري مقتربين من مستوى التواجد الحي للمادة، كلما وجدنا أنفسنا بإزاء مركبات عضوية متقدمة وشديدة التعقيد تكاد تذوب الفروقات الجوهرية بينها وبين الأشكال الحية التي نصادفها كلما نزلنا في سلم التطور الحي من الأعلى إلى الأسفل، مقتربين من أدنى مراتب الحياة. إننا لا نكاد نفرق إلا بصعوبة بالغة بين أرقى وأعقد أنواع المركبات العضوية وبين أدنى وأبسط أشكال الحياة.

والشيء ذاته يُقالُ عندما نتحدث عن العلاقة في التطور بين الحياة والحس. فإننا كلما صعدنا في سلم الوجود الحي باتجاه أرقى نماذجه التي تسبق الوجود الحاس، تبدأ الفروق في أعلى درجات السلم بالذوبان والاختفاء، إذا ما تَمت المقارنة بين تلك المراتب العليا من الحياة غير الحاسة وبين المراتب الدنيا من أشكال الحياة الحاسة التي يُمكننا الوصول إليها هبوطا على سلم التطور من أرقى نماذج

الحياة الحاسة إلى أدناها تطورا. أي أننا أيضا لا نكاد نفرق إلاَّ بصعوبة بالغة بين أرقى وأعقد أنواع المواد الحية غير الحاسة وأدنى وأبسط أشكال الحياة الحاسة. ولعل هذا هو ما جعل الكثيرين من أهل الاختصاص يَميلون إلى الاعتقاد بوجود شكل بدائي جدا من الإحساس الذي يصعب علينا أن نصنفه بأنه إحساس عندما نقارنه بما نعهده من معاني التلذذ والتألم، لدى بعض النباتات المتقدمة في سلم التطور النباتي مثل بعض النباتات الزهرية التي يقال أن بعضها يستجيب للصوت وللموسيقي وإن يكن بشكل باهت جدا.

تقل مسائل التداخل الذي يذيب الفروق النوعية إذا انتقلنا من المستويات الدنيا في سلم التطور وهي مستويات التطور من الذرية إلى الحياة ومن الحياة إلى الإحساس، إلى المستوى الأعلى والأسمى في هذا السلم، ألا وهو مستوى الانتقال من مجرد الإحساس إلى الوعي. إننا عندما نتحدث عن الوعي في ذاته وعن أشكاله الدنيا كيف كانت، فإننا لا نجد صعوبة في تصور ذلك فيما نراه من مظاهر بدائية له نلمسُها عند بعض الحيوانات. فبعض الحيوانات تتخيل وتَحلم، وبعضها يُمكن ترويضه وتعويده على بعض العادات، وبعضها يُمكنه بالتكرار أن يقلد بعض مَخارج الأصوات عند الإنسان. فيما نلمس عند حيوانات أخرى كالقطط والكلاب الأليفة نوعا مُشَوَّشاً من الفهم لبعض ما يطلب منها إذا تم تكرار ذلك بصورة تناسب تلك المستويات الجد بدائية من ظلال الوعي الخافتة. إن هذا لا يعني أن تلك الحيوانات واعية، بل هو يعني أن التطور إلى مرحلة الوعي كان شأنه شأن التطور من أية مرحلة إلى أخرى تطورا تداخليا طيفيا لا جداريا. فمن المؤكد أن الإنسان قبل عشرات الملايين من السنين كان في تلك المستويات، ثم تطور إلى مستويات أرقى وأعلى لأسباب وضمن ظروف ليس هنا مجال الحديث عنها. ومرحلة الوعي الحقيقي لا يمكنها أن تكون بدأت إلاَّ عندما ظهرت معالم التفكير الأولى والاختيار من بين البدائل المتاحة والمعروضة، وبالتالي عندما بدأت المادة تتساءل مُجَلِّيةُ معنى الإرادة.

بما أن المادة هي في الأساس تكثيفٌ للمطلق، فلا شك في أن الهيئة الأولى للمادة بعد لحظة التكثيف تعتبر هي الأساس الذي تتكون منه وتقوم عليه كل الأشكال اللاحقة لها. وبالتالي فالذرات والجزيئات هي في المحصلة مركبة من الأصل المادي الذي وُجدَ بالتكثيف الأول للمطلق، وكذلك الحياة والإحساس والوعي قطعا. إننا في النهاية أمام لعبة "لوجو"، مكونة من عدد هائل من القطع راحت تتشكل وتتطور في تَشَكُّلِها بعد وضع هذه القابلية فيها منذ البداية، إلى أن وصلت إلى مرحلة الإنسان الأكثر تعقيدا في تَشَكُّلِه.

حقيقة هامة أخرى يجب أن ننتبه إليها في هذا السياق، هي أن تطور المادة وانتقالها في الزمن من مرحلة إلى أخرى لم يكن ظاهرة شمولية، بمعنى أن ليست كل المادة التي خُلِقت لحظة التكثيف تحولت إلى ذرات، ثم استمرت كل الذرات في التطور إلى أن تحولت إلى حياة. وكل الحيوات تطورت بعد ذلك إلى

أن غدت كيانات حاسة. وكل الكيانات الحاسة تطورت إلى أن غدت كيانات مُدْرِكَة. إن هذا ليس صحيحا وهو أبعد ما يكون عن الواقع. فرغم كل التطور الذي اعترى المادة ورغم وصولها في عملية التطور التي اعترتها إلى أرقى مراحل تواجدها وهو التواجد الواعي (الإنسان)، إلاَّ أننا مازلنا نرى تواجدا لكل أشكالها ولكن وفق معادلة ذات أهمية بالغة، ستتضح لنا من خلال التحليل التالي..

لنضع في غربال كميةً من التراب ولنبدأ بالغربلة. سوف تنزل كمية من التراب وستبقى هناك كمية عالقة فيه بسبب أن حجمها استعصى على حجم المسامات. لنأخذ الكمية التي عبرت المسامات ولنضعها في غربال ذي مسامات أصغر. سوف تعبر كمية من التراب تلك المسامات الجديدة، فيما ستبقى عالقة في الغربال كمية استعصى حجمها على سعتها – أي المسامات الجديدة – فلنواصل هذه العملية عدة مرات. ماذا سنلاحظ؟

سنجد أنفسنا أمام عدد من أنواع التراب مختلفة الأحجام وذات مواصفات جمالية متنوعة ومن أصول واحدة. أقل هذه الأنواع وجودا هو أصغرها حجما أي أكثرها تطورا. أما أكثرها وجودا فهو أكبرها حجما أو أقلها تطورا. هذا هو على وجه التحديد واقع المادة أثناء حركتها وتطورها. لقد كانت تمر بعمليات فرز وفلترة مستمرة لتعبر عنق زجاجة الزمن مُتَّخِذَة أشكالا جديدة. إن الزمن هو الغربال، أما المادة وعلاقاتها وقوانينها فهي مجتمعة حفنة التراب التي وضعناها في ذلك الغربال، فما استعصى منها على التطور لسبب أو لآخر بقي على حاله، وما لم يستعص انتقل إلى المرحلة الجديدة.

أليس مدهشا أن نلاحظ أن الهيئة الذرية لتواجد المادة (ما قبل الحية) أوسع وأكثر انتشارا من الهيئة الحية لها، وأن الهيئة الحية أكثر وأوسع انتشارا من الهيئة الحاسة، وأن الهيأة الواعية (الإنسان) هي في المحصلة الأقل وجودا وتوفرا وندرة من بين كل أشكال المادة. وهو ما يعني قطعا أننا إذا نظرنا إلى الخلف وأوغلنا أكثر في الاتجاه السالب لمحور الإحداثيات الزماني لتاريخ المادة، فسوف نجد أن الشكل المادي الأسبق أكثر انتشارا وتوافرا في المطلق، من الشكل اللاحق. وبالتالي فمن الطبيعي أن نُقَرِّرَ بناء على ذلك أن أول شكل وُجِدت من خلاله المادة لحظة التكثيف هو الشكل الذي سيكون وبكل تأكيد الأكثر انتشارا في هذا الكون، ولكننا لم نعرفه بعد لأنه يمثل اللحظة الأولى في محور الإحداثيات الزمانية السالبة، وهو المحور الذي مازلنا على ما يبدو لم نبتعد كثيرا عن نقطة تقاطعه مع محور الإحداثيات المكانية، وهي نقطة تواجدنا الحالية.

إننا إذن أمام عملية فرز وفلترة مستمرتين لا تنقطعان، لن نتحسس على الإطلاق من اقتباس عبارة داروين الشهيرة التي وصف بها شيئا شبيها بهما في الكائنات الحية عندما أكد على أن الطبيعة تتعرض باستمرار لعملية أسماها "الانتخاب الطبيعي". ولكن دون أن يتعارض ما نقصده بهذا المصطلح مع ما يمكن لعلم الوراثة والجينات أن يخبرنا به عن الطفرات والقفزات وغيرها خلال عملية التطور.

حقيقة أخرى نود التأكيد عليها في سياق متابعة حركة المادة وتطورها في المطلق، وهي ما نسميه بالاحتواء أو الانطواء. فما معنى مقولة الاحتواء أو الانطواء في العلاقة التي تَحكم أشكالَ وجود المادة الخمسة المذكورة؟

إن كافة مستويات الكينونة ما قبل الذرية مُنطواةٌ في كل كينونة ذرية. والكينونة الذرية منطواة في كل كينونة حية. والكينونة الحية منطواة في كل كينونة حاسة. والكينونة الحاسة منطواة في كل كينونة واعية. وبهذا نستطيع القول إن صح التعبير، أن المادة الذرية (أي في مستواها الذري) هي عبارة عن مادة ذرية وما قبل ذرية. وأن المادة الحية (أي في مستواها الحي) هي عبارة عن مادة حية وذرية وما قبل ذرية. وأن المادة الحاسة (أي في مستواها الحاس) هي عبارة عن مادة حاسة وحية وذرية وما قبل ذرية. وأن المادة الواعية في نهاية المطاف (أي المادة في مستواها الواعي – الإنسان) هي عبارة عن مادة واعية وحاسة وحية وذرية وما قبل ذرية، في كيان واحد لا ينفصم.

إن التطور الحاصل في المادة والذي تنتقل بموجبه من مرحلة إلى أخرى ومن مستوى إلى آخر، هو غير ناتج في واقع الأمر عن تلاشي الكيان السابق تلاشيا تاما وذوبانه وحلوله في كيان جديد، ولا هو ناتج أيضا عن وجود كيانين متجاورين ومن ثم متفاعلين مع بعضهما البعض ليعطيا بهذا التفاعل للمادة هيئتها التي انبثقت عنها تلك المرحلة من مراحل تطورها، يمثل أحد الكيانين هيئتها السابقة فيما يمثل الآخر هيئتها الجديدة. إن هذا ليس صحيحا على الإطلاق.

فالحيوان ليس وجودا ماديا حاسا مستقلا ووجودا ماديا حيا مستقلا وعالماً من الذرات مستقلاً وعالما آخر من الكيانات ما قبل الذرية مستقلا، تتفاعل مع بعضها مكونة هذا الكائن الحاس الحي (الحيوان). وبالمعنى نفسه، فالنبات ليس وجودا حيا مستقلا مجاورا لوجود ذري مستقل ولآخر ما قبل ذري مستقل، تشكل بتفاعلها ضمن علاقات معينة المادة الحاسة. إن شكل تواجد المادة هو كيان واحد وكلٌّ لا ينفصم. إن الحياة في النبات ناتجة عن شكل من أشكال تآلف الذرات والجزيئات والمركبات المختلفة، وهو شكل ما كان إلاَّ لِيُنْتِجَ الحياة.

فالحياة بموجب طبيعة وقوى المادة لحظة خَلْقِها من ذات المطلق، هي مُقْتَضىً لذلك الشكل، ولكن مع التأكيد على أن أشكال الحياة كثيرة وعديدة ومتنوعة بتنوع أشكال التآلف التي تقتضي الحياة. فليس هناك شكل واحد من أشكال تآلف الذرات والجزيئات والمركبات بل وحتى الجسيمات ما قبل الذرية بمختلف مستوياتها، هو الذي يقتضي الحياة، بل إن أشكال التآلف التي تقتضيها عديدة ومتدرجة في سلم التطور، بعضها يأتي من البعض الآخر وبعضها يحل فيه وبعضها يولد منه ويفنيه.. إلخ.

بدءا من شكل معين من أشكال التآلف الذرية والجزيئية سالفة الذكر، أي بدءا من شكل معين من أشكال الحياة، اقتضت طبيعة الأمور كما قدرها الله لحظة الخلق بموجب قوى وإمكانات كامنة في المادة،

أن يظهر الحس في أحد أشكال تلك الحياة، فغدت حياة حاسة، وراحت بدورها تتطور مُتَّخِذَة في سُلَّم التطور هذا، العديد من الأشكال والهيآت التي اعْتُبِرَت كلها أشكالا للمادة الحية الحاسة. وإذن فإن كافة أشكال المادة الحية الحاسة هي تعبيرات مختلفة عن تآلف الذرات والجزيئات والمركبات وما قبل الذرات من بُنى جسيمية وما قبل جسيمية.

وإنه بدءا من شكل معين من أشكال الحس أو من أشكال الحياة الحاسة، أي بدءا من شكل أكثر تطورا وتعقيدا من أشكال التآلف المادي ما قبل الحي عموما، اقتضت طبيعة الأمور مجددا وكما كان قدرها الله لحظة الخلق بموجب قوى وإمكانات المادة المودعة فيها، أن يظهر الوعي في أحد أشكال ذلك الحس، فغدا ذلك الوجود حيا حاسا واعيا. وراح بدوره ينمو ويتطور مُتَّخِذاً في سلم الوعي ما قُدِّر له من مستويات وأشكال.

ولكن هل توقف تطور الحياة بعد أن ظهر الحس وأخذ يتطور؟ وهل توقف تطور الحس بعد أن ظهر الوعي وأخذ يتطور؟ وبكلمة أخرى، هل أن أرقى نماذج الحياة التي انبثق عنها الحس توقفت عند شكلها وهيئتها فاسحة المجال للحس وحده كي يتطور. وأن أرقى نماذج الحس التي انبثق عنها الوعي توقفت عند شكلها وهيئتها فاسحة المجال للوعي وحده كي ينمو ويتطور؟ بكل تأكيد ليس الأمر كذلك. فإن التطور يطال كل حالات المادة وفي كل وقت. فعندما ظهرت الحياة لم تتوقف المادة عن التطور داخل دائرة المرحلة ما قبل الحية وخارجها. ولازالت هذه المادة تتطور في مستويين، الأول في إطار قوانينها الخاصة بها كمرحلة والثاني في إطار القوانين الدافعة بها نحو الحياة. ففي كل يوم تظهر حيوات جديدة قد تكون هي نفسها الحيوات التي ظهرت من قبل وقد تكون مُمَثِّلَةً لأنواع أخرى مختلفة لم تظهر من قبل. كما أنه في كل يوم تظهر بُنى ذرية وجزيئية ومُرَكَّبِيَّة جديدة، قد تكون مما هو موجود أصلا في العالم، وقد تكون جدتها شاملة من حيث أنها لم تكن قد ظهرت من قبل.

وما يقال عن التطور في هذا المستوى، يقال عنه في كافة مستوياته اللاحقة، وعلى رأسها المستوى الذي تمخض عن الوعي. فظهور الوعي في المادة كشكل جديد من أشكالها لا يعني على الإطلاق أن الحياة الحاسة التي انبثق عنها هذا الوعي ستتوقف عن التطور، بل إن حالة التطور ستستمر في الوجود الواعي بكل جوانبه. فالحياة تستمر في التطور والإحساس يستمر في التطور والوعي يستمر أيضا في التطور، وهو ما يعني أن الحياة في معناها البيولوجي الصرف في الكائن الواعي (الإنسان) ستتخذ بعد مليون سنة شكلا مختلفا وأكثر رقيا مما هي عليه الآن. كما أنه يعني أن الإحساس سيحصل له الأمر نفسه تماما، بحيث نستطيع القول أن المادة الواعية (الإنسان) بعد مليون سنة على سبيل المثال ستكون قطعا مختلفة جدا سواء في مستوى تطور الأحاسيس أو في مستوى تطور الأجهزة الحيوية كما في مستويات تطور الوعي والإدراك، عما هي عليه الآن، والمسيرة على هذا النحو ستستمر إلى الأبد وهي تَمخر بالمادة عباب الغاية الإلهية المتمثلة في زحف خلق الله صوبه سبحانه في رحلةٍ لن تنتهي.

ثالثا.. مكانة الوعي في تطور المادة

وهنا يتبادر إلى الأذهان التساؤل التالي.. ألا يمكن أن يكون الوعي مجرد مرحلة من مراحل تطور المادة وهي تخوض هذه المسيرة الأبدية. بحيث أن هذه المادة قد تنعطف بعد فترة من الزمن إلى منعطف جديد هو مرحلة ما بعد الوعي، ثم تقوم بعد ذلك وفي مراحل أخرى بالتطور إلى ما هو أكثر رقيا وسموا من الوعي ومما بعد الوعي مما قد لا يخطر لنا على بال من المراحل التطورية؟!

ومع أن هذا التساؤل وجيه ومنطقي، إلاَّ أن إجابته مُنْطَوَاةٌ فيه. فإننا إذا نظرنا إلى المادة وهي تتطور صوب المطلق باعتبارها وجودا واحدا مستمر النمو، وإلى التقسيمات السابقة التي أشرنا إليها فيما مضى على أنها ليست أكثر من تقسيمات اصطلاحية اعْتُمِدَت لغايات بحثية وأكاديمية تبسيطية وذات طابع تصنيفي، فلن تغدو هناك أية مشكلة في المُسَمَّيات. فظهور مرحلة ما بعد الوعي أو ما بعدَ بعدَ الوعي ليس أكثر من ظهور مراحل من تطور المادة التي ستعتبر شكلا جديدا من أشكال الوعي قد لا ندرك أبعاده في ضوء إمكاناتنا الحالية.

إن الاعتقاد بأن هناك رحلة أبدية من التأله سباحةً صوب المطلق يقتضي قطعا وجود مراحل لا متناهية من التطور في إدراكنا وفي مستويات وعينا، والتي يمكننا أن نلاحظ فيما بينها فروقات مفصلية واضحة المعالم قد تدفعنا إلى افتراض مسميات وتصنيفات جديدة لها بقدر ما نراه من اختلافات بينها وبين المراحل السابقة من مستويات تطورها. ولن نبالغ إن قلنا أن مستوى وعينا الحالي إذا ما قورن بمستوى وعي الإنسان الذي سيُقَدَّر له أن يتواجد بعد مليون أو مليونين من السنوات، سيكون أقل بكثير من ذلك الذي يوصف به وعي البكتيريا إذا ما قورن بوعي الإنسان الحالي.

لكن ما يجدر التنويه إليه في هذا السياق هو أن عملية الفلترة التي تُمثل بوابة المادة إلى قفزات التطور ستتغير اتجاهاتها حتما، بحيث أن ظهور الوعي في المادة وبروز الإرادة التي ما فتئت تنمو وتتطور بسرعة وعلى الدوام، يُعْتَبر حدا فاصلا بين مرحلتين كبيرتين في تاريخها. الأولى المرحلة التي كانت تتغير خلالها بدون تأثير الإرادة وبالتالي فالتغير فيها كان حتميا إلى أبعد الحدود. أما الثانية فهي المرحلة التي بدأ التغيير فيها يحدث ضمن معادلة اختلطت فيها الحتمية بأداءات الإرادة، وبصورةٍ راحت تتوسع فيها أدوار الإرادة إلى المستوى الذي سوف تصل معه هذه الإرادة إلى السيطرة التامة على التطور والتحكم فيه مُلْغِيَةً أو مقلصة إلى أبعد حد متصور من دور الحتمية في ذلك.

وهو ما يعني بكلمة أخرى، التحكمَ في مستقبل المادة واتجاهاتها العامة، بل وخلق حتميات جديدة لها. فمادام الإنسان يَتَألَّه، فلا شك في أنه سيصل إلى مرحلة يتحول فيها إلى خالق حقيقي. وهذا ما لا نستطيع التنبؤ بنتائجه على أرض الواقع وإن كنا نستطيع تصور بعض معانيه وعلى رأسها أن الإنسان قد يسمح وقد لا يسمح بظهور كيانات واعية أو حاسة أو حية في المادة، وذلك بحسب إرادته وتوجهاتها آنذاك.

عود على بدء..

إذا كان كل مستوى من مستويات تواجد المادة ناتجاً في الأساس عن مستوى من مستويات تآلف وتَشَكُّل وتراتب أبسط مكونات مادية معروفة لدينا. فإن هذا يعني قطعا أن كل مستوى من تلك المستويات ناتج من حيث المبدأ عن مستوى من مستويات التآلف والتشكل والتراتب بين مكونات أبسط صورة ظهرت للمادة لحظة تكثيف المطلق لذاته. وبالتالي فنحن في نهاية المطاف أمام مستويات مختلفة من التوليفات لقطعِ لعبة اللوجو التي تمت الإشارة إليها فيما مضى. وسنضرب فيما يلي مثالا قد يبدو غريبا لكنه يعطي صورة واضحة وقريبة في الذهن لحقيقة ما كان يحدث من تطور للمادة أثناء حركتها في التاريخ الطويل لها.

انطلقت مجموعة من الدراجات الهوائية في سباق، وليكن عددها ألف دراجة. كانت سرعاتها تتراوح في حدود الخمسين كيلومترا في الساعة. بعد قطعها لمسافة خمس مائة كيلومتر وجدت الدراجات الهوائية نفسها أمام تقاطع يشتمل على عشرين طريقا مرقمة من (١) إلى (٢٠). بدأت الدراجات تنعطف إلى هذه الطرق وفق قواعد وعلاقات شديدة التنوع (قفزية، طفرات، فلترة.. إلخ). ومن بين الألف دراجة انعطفت إلى الطريق رقم (١) خمسون دراجة فقط متحولة فجأة إلى دراجات نارية، وأصبحت سرعاتها قرابة المائتي كيلومتر في الساعة. (لن نهتم بما حصل لباقي الدراجات لأنها لم تتعرض لمثل هذا التغيير الدرامي، وإن كانت قد تعرضت لأنواع أخرى من التغيرات شديدة التنوع).

بعد مسافة خمس مائة كيلومتر أخرى وجدت الدراجات النارية نفسها أمام تقاطع جديد يشتمل على خمسة عشر طريقا مرقمة من (١) إلى (١٥)، بدأت الدراجات تنعطف إلى هذه الطرق. ومن بين الخمسين دراجة نارية انعطفت عشر فقط إلى الطريق رقم (١)، لتتحول فجأة إلى سيارات سباق وأصبحت سرعاتها قرابة الخمس مائة كيلومتر في الساعة. (هنا أيضا لن نهتم بما حصل لباقي الدراجات النارية، للأسباب نفسها التي جعلتنا لا نهتم بما حصل للدراجات الهوائية في المرحلة السابقة).

واصلت سيارات السباق مسيرتها لتجد نفسها بعد مسافة خمس مائة كيلومتر أمام تقاطع يشتمل على عشر طرق مرقمة من (١) إلى (١٠)، فبدأت بالانعطاف. ثلاث من السيارات فقط انعطفت إلى الطريق رقم واحد، لتنقلب فجأة إلى طائرات أصبحت سرعة كل منها ألف كيلومتر في الساعة. (مجددا لن نهتم ولنفس الأسباب السابقة بما حصل لباقي السيارات).

الطائرات الثلاث قطعت مسافة الخمس مائة كيلومتر في نصف ساعة لتجد نفسها أمام تقاطع جديد يشتمل على خمس طرق. انحرفت طائرة وحيدة إلى الطريق رقم (١) فانقلبت فجأة إلى مركبة فضائية ذات سرعة هائلة تجاوزت المائة ألف كيلومتر في الساعة. (لن نكترث بالطائرات كما لم نكترث من قبل بما لم نكترث به ولنفس الأسباب).

من بين الألف دراجة هوائية تحولت خمسون فقط إلى دراجات نارية، وبقيت تسع مائة وخمسون دراجة على ما هي عليه، أو تطورت إلى أشياء أخرى أرقى من الدراجة الهوائية وأقل من الدراجة النارية. كما أن المدة الزمنية التي لزمت لحدوث التحول هي عشر ساعات.. ومن بين الخمسين دراجة نارية تحولت عشر فقط إلى سياراتِ سباق، وأربعون بقيت دراجات نارية، أو تحولت إلى كيانات أخرى أرقى من ذلك وأقل من السيارة. واحتاج هذا التحول إلى مدة ساعتين ونصف الساعة كي يتم.. السيارات بدورها تَحولت منها ثلاث فقط إلى طائرات، فيما تطلب هذا التحول الدرامي مدة قدرها ساعة واحدة فقط كي يتم.. وخلال نصف ساعة فقط تحولت طائرة واحدة إلى مركبة فضائية قطعت مسافات هائلة في لحظات من عمرها. هذا وقد لوحظ أن عدد الطرق التي كانت تواجه عينات السباق تناقصت من مرحلة إلى أخرى، إلى أن تقلصت إلى أبعد الحدود في مرحلة التحول من عينة الطائرة إلى عينة المركبة الفضائية.

إن الدراجات الهوائية لحظة بدء السباق هي المادة في هيئتها الجُسَيْمِيَّة التي تعد آخر ما توصل الإنسان إلى معرفته من تاريخ المادة على المحور الزماني السلبي. سنتجاوز عما حدث للدراجات قبل الوصول إلى هيئة الدراجات لأننا لا نعرف بعدُ ماذا حصل للمادة منذ لحظة التكثيف ولغاية هيئتها الجسيمية. وإذن فإن الدراجات النارية تمثل الشكل الذري للمادة، وهو الشكل الذي تطلب مدة زمنية هائلة كي يتحقق في الواقع منذ كينونة المادة جسيمات تكونت منها الذرات فيما بعد. وسنفترض أن سيارات السباق هي الشكل الحي للمادة والذي تطلب مدة أقل كي يتحقق في الواقع. وإذن فالطائرات هي الشكل الحاس لتواجد المادة والذي لم يحتج إلاَّ إلى مدة أقل بكثير مما احتاجته المادة في أطوارها السابقة، كي ينبثق إلى حَيِّزِ الوجود. أما المركبة الفضائية فهي المادة الواعية التي انطلقت بسرعة مذهلة نحو المستقبل.

إن من يريد أن يُكَوِّنَ صورةً تقريبية عن عملية الانتخاب والفرز والانزلاق نحو مستويات التطور وأطوار تواجد المادة، وعن علاقة ذلك بالزمن وبمدى تأثير شكل تواجد المادة في إحدى المراحل على الزمن اللازم لانعطافها إلى مرحلة لاحقة، فإن عليه أن يتفحص مثالنا ويستوعبه جيدا، ولا ينسى في سياق ذلك، الالتفاتَ إلى ما يُمكنه أن يكون قد حدث للكيانات التي كانت تنزلق بعيدا عن الطريق رقم واحد في كل مرحلة من مراحل السباق. كما أن عليه أيضا أن لا ينسى ما يُمكنها أن تدل عليه حقيقة انخفاض عدد الطرق مع حلول كل مرحلة أكثر تقدما في مسيرة التطور، من تقلص في عدد الأعيان الممكن اندراجها ضمن نفس عينات المرحلة التطورية.

نستطيع أن نلخص ما شرحناه لغاية الآن بقولنا.. عندما انبثق الوجود الذري عن مجموعة عمليات حيوية مثل التكاثر والتنفس والغذاء.. إلخ، كانت هناك حياة، أي أصبح الوجود الذري حيا.. وعندما انبثقت الحياة عن جهاز عصبي يحس وبإحساسه يتألم الوجود المادي الحي ويتلذذ، كانت هناك حياة

حاسة، أي أن الوجود الذري أصبح حيا وحاسا. وعندما انبثق الجهاز العصبي – عبر رحلة تطور مدهشة – عن الوعي والإدراك، كانت هناك حياة حاسة واعية، أي لقد أصبح الوجود الذري حيا وحاسا وواعيا في ذات الوقت.

إن التطور الحاصل في المادة ناقلا إياها من مرحلة إلى مرحلة ومن مستوى إلى آخر، لا يمكنه أن يكون بسبب وجود المطلق في تلك المادة وتَخَلُّله إياها. لأن المطلق وبحكم كونه يتخلل المادة التي خُلِقَت فيه، فهو موجود في كل هيآتها وأشكال تواجدها، وهو موجود فيها وبنفس المعنى والطريقة والكيفية في كل مرحلة من مراحل تطورها. فإن كان لوجوده المُتَخَلِّل هذا أثر ما في تغيير المادة وتطويرها، فقد لزم هذا الأثر منذ اللحظة الأولى التي وجدت فيها المادة. ولكن لمّا لم يُلاحظ مثل هذا الأثر، فليس وجود المطلق مُتَخَلِّلا تلك المادة هو صاحب الفعل والتأثير على التطور الحاصل في المادة والذي انعكس عليها أداء وفاعلية متنقلا بها في مراتب الحياة والحس والوعي. وهذا يعني قطعا أن اختلاف المادة من مرحلة إلى أخرى إنما يرجع إلى شيء ذاتي داخلي يتعلق بالمادة نفسها ويحدث فيها بما هي مادة، بعيدا عن أي تأثير للمطلق في ذلك. ومادام تطور المادة ناتج في الأساس عن تطور في مستوى تعقيد التركيب في المكونات الأساسية لها، فلا يمكن لسبب الاختلاف في أداءات المادة من مستوى إلى آخر أن يرجع إلاّ إلى طريقة التركيب هذه، وإلى مستوى تعقيدها، لا فرق في ذلك بين مستوى وآخر، بما في ذلك مستوى الوعي والإدراك. وإذ بلغنا هذا المبلغ من التحليل دعونا نتساءل ما الوعي؟!

إن احتضان المادة الذرية للحياة تطلب تطورا في المادة الذرية نحو الحياة. فالحياة هي إذن تطور، مجرد تطور في المادة الذرية، وإن كان قد جعلها مادة راقية الوجود ومعقدة التركيب. وكذلك الإحساس هو مجرد تطور وإن كان تطورا قد أسهم في جعل المادة الحية أكثر رقيا وتعقيدا وتركيبا. ينطبق ذلك وبنفس المعنى على الوعي. أي أن المادة الواعية (الإنسان) هي تطور فقط، وإن كان جعل أرقى نماذج المادة الحية الحاسة وجودا مُبْهِرَ الرقي والتعقيد. ولكن من أين جاء هذا البعد الوعيوي في الإنسان؟ وبتعبير آخر كيف تَرَوْحَنَت المادة الحية الحاسة فأصبحت إنسانا واعيا مدركا، بكل ما في ذلك من معاني الانصباغ بصفة الألوهية؟ إننا هنا أمام حالتين اثنتين مُمكنتين نظريا هما.

الحالة الأولى.. إما أن المادة في مرحلتها الإنسان ستؤول قطعا إلى أن تصبح مادة مُتَرَوْحِنة كما سبق وأن آلت في الحيوان البدائي إلى مادة حاسة، وكما سبق وأن آلت في النبات البدائي إلى مادة حية. أي بنفس الآلية من حيث المبدأ، على اعتبار أن ما حدث وما يحدث هو نتاج علاقات التطور التي تحكم المادة بمختلف مراحل وهيآت تواجدها. أي أن كل ما نراه كان موجودا بالقوة في المادة المخلوقة منذ لحظة التكثيف، وراح يتحول إلى وجود بالفعل مع حركة التطور. إنها الطاقة الهائلة الكامنة في المادة منذ لحظة خلقها. الطاقة التي أودعها الله في هذه المادة منذ قال لها كوني فكانت تكثيفا له، بكل ما يعنيه ذلك من أنها منه ومن أمره ومن ذاته.

ولكي نوضح معنى الوجود بالقوة وتَحوله إلى وجود بالفعل عن طريق الحركة، نضرب المثال التالي.. لنأخذ قطعة خيط مطاطة شديدة المرونة، ثم نَمدها إلى أقصى درجة مُمكنة ونثبتها من طرفيها ونكتب عليها بقلم أزرق عبارة ماًّ ولتكن "الإنسان قادم بعد ألف عام"، وذلك بخط ذي حجم صغير ولكنه مقروء. ثم بعد ذلك نعيدها إلى حالتها الطبيعية غير المشدودة. ماذا سنلاحظ؟ سيظهر لنا خط أزرق لا يتجاوز سمكه جزءا من المليمتر لا يعني لنا شيئا. فإذا بدأنا بِمَطِّ قطعة الخيط المطاطة من جديد، ستبدأ العبارة تتضح لنا شيئا فشيئا مع تنامي قوة الشد التي نُمارسها في قطعة المطاط. هذا يعني أننا بعد لحظات سنكتشف أن هذا الخط الأزرق المبهم الغامض كان يمثل عبارة ذات معنى ودلالة. وبالتالي فهذه العبارة كانت كامنة بالقوة في قطعة الخيط المطاطة، وراحت تظهر بالفعل مع الحركة. وهذا هو ما نعنيه بالوجود بالقوة لكل مراحل التطور التي مرت بها المادة، في هيئتها الأولى التي كانت عليها لحظة التكثيف. أي أن تلك المادة الأولى خُلقت قابلة للتطور باتجاه أن تصبح جسيمات فذرات، والجسيمات والذرات قابلة للتطور باتجاه أن تصبح حياة. والحياة قابلة للتطور باتجاه أن تصبح حسا. والحس قابل لأن يتطور باتجاه أن يصبح وعيا. والوعي بدوره قابل للتطور والنمو إلى مراتب ومستويات لا نهائية باتجاه التَّألُّه. وكل ذلك دون أيِّ أثر خارجي مباشر، يتدخل في حركة المادة من خارجها ومن خارج القوى والإمكانات التي أُودعَت فيها بالقوة. وبكلمة أخرى فإن علاقة الله بالروح في هذا الاحتمال هي علاقة تاريخية وذلك بأن أَودع الله قابلية التروحن في المادة الأولى من خلال التاريخ.

الحالة الثانية.. أن يكون الله قد أسبغ على المادة الحية الحاسة وهي في مستوى الإنسان – أرقى نماذج الحياة الحاسة – صفة الألوهية، أي رَوَّحَنَها بعد أن أصبحت مُؤَهَّلَة لذلك. وبالتالي فإن عملية التَّرَوْحُن للمادة الإنسان، هي عملية خارجية غير مُتَضَمَّنة في ذات السُّلَّم التطوري التلقائي للمادة في ضوء القراءة التاريخية لما حدث. وهذا يعني أن ما فعله الله ليس أكثر من عملية استباق لحدث ما كان إلاَّ ليحدث. لأن صفة الوعي أو التَّرَوْحُن إذا كانت حتما مرحلة من مراحل وجود المادة كما مر معنا، فإن قيام الله بروحنتها بقرار منه آني الطابع، ليس له إلاَّ معنى وحيدا، وهو أنه شاء أن يروحنها قبل الأوان الطبيعي، وهو الأوان الذي انطوت عليه المادة بالقوة لحظة خلقها. وليست في ذلك أية ميزة أو دلالة تضيف لها قيمة أو سموا، بل لعل العكس هو الصحيح، لأن مثل هذا الافتراض سيثير تساؤلا لا إجابة عليه وهو.. لماذا اختار الله هذا التوقيت لروحنة المادة، ولم يختر توقيتا أسبق من ذلك؟ بل لماذا لم تكن المسألة منذ البداية مادة متروحنة في غير حاجة إلى قطع كل هذه المسافات الزمنية كي تصبح وعيا مُتَأَلِّهاً؟ ولقد وضحنا امتناع ذلك عقلا فيما مضى عندما ناقشنا مسألة الإرادة، فليتم الرجوع إليه.

ومع ذلك فإن الله حتى لو فعل ذلك وقبلناه عقلا وإن يكن بِتَكَلُّف صارخ يثير ضجر عقولنا واستياءها، فإن كل ما يُمكنه أن يتغير في المسألة برمتها هو توقيت التروحن وآليته، دون أن يكون في ذلك أي أثر من

أي نوع على جوهر الروح وأدائها ومهمتها، التي هي مادية بحت من حيث الجوهر، وإدراكية صرف من حيث المهمة والأداء. لأن كل ما يُمكن اعتباره قد حصل في مثل هذه الحالة هو أن الإنسان بدل أن يعي نفسه وما حوله في اللحظة (س) على محور الإحداثيات الزمانية للمادة في سلم التطور التلقائي، فإنه وعاها في اللحظة (ع) السابقة بِمدةٍ زمنية عديمة القيمة بكل المقاييس للحظة (س).

أي أن الله تدخل وعجل في عملية التطور بلا أي داع، مادام إحساسنا بذلك لن يتغير في المطلق. ولسنا نرى أي نوع من الحكمة في أن يفعل الله ذلك، إلاَّ إذًا افترضنا أن الله ضجر وشعر بالملل من هذا المشوار الطويل فاستعجله. ومع أن القول بذلك مدعاة للسخرية من الإله سبحانه، إلاَّ أن الأمر سيعود بنا إلى التساؤل المحير الذي لا إجابة عليه وهو.. لماذا لم يشعر الله بالملل قبل ذلك أو بعده. بل ماذا سيفعل بمشاعر الملل لديه والرحلة التي لن تنتهي مازالت في بدايتها؟؟!!

تُرَى هل سنكون أمينين في التشبيه لو قلنا أن الرجلَّ كَثَّفَ ذاته في نُطفة. وأن هذه النطفة راحت تتطور مارَّةً بمراحل عديدة (علقة، مضغة، جنين، وليد، رضيع، طفل، مراهق، شاب..). وأن مرحلة الشاب هي مرحلة النضج في هذه النطفة. المرحلة التي تستطيع أن تتصرف في الحياة بمقتضى صفة الرجولة، أي بمقتضى صفة الأب. فهل أن صفة الرجولة وما تقتضيه من أداءات في الواقع قد اكتسبها الشاب بتدخل آني ومباشر من أبيه الذي سبق وأن كَثَّفَ نفسه في نطفة آلت بالتطور التلقائي إليه، أي إلى الشاب، أي بتدخلٍ من الأب في لحظة شباب الشاب؟ أم أن هذه الصفات – صفات الرجولة – مُنطواةٌ بالقوة في النطفة، وأن هذه النطفة تنطوي على كل مراحل التطور الممكنة التي ستتحقق فعليا بالتدريج إلى أن تصل إلى مرحلة الشاب بأداءات الرجولة التلقائية فيها؟

من الواضح أن الرجولة هي أداء تلقائي يبدأ مع مرحلة الشباب. ولم يكن الشاب في حاجة لأن يتدخل أحد ليمنحه هذه الرجولة ولا حتى أبوه الذي أنجبه. إن طبيعة الأمور وطبيعة العلاقات التي حكمت حركة النطفة في سياقها التطوري، اقتضت صفاتِ كلِّ مرحلة من مراحل تلك الحركة. فلا صفات الطفولة ولا صفات المراهقة ولا صفات الشباب مُكتسبة بتدخلٍ خارجي، بل هي جميعها نتاجٌ تلقائي للمرحلة ذاتها، إنها جزء لا يتجزأ من حقيقة التطور. وكذلك الوعي في المادة – الإنسان، أي الروح، ولا فرق.

وهذا يقودنا إلى الاعتراف بنتيجة هامة، ألا وهي أن ظاهرة الموت التي يستتبعها تَحَلُّلُ الجسد، هي في الواقع ظاهرة تقضي على المادة "الإنسان" بأن تُحَوِّلَها إلى تراب، وذلك بكل مستويات تواجدها بدءا بالمستوى الحيوي، مرورا بالمستوى الحاس، وانتهاء بالمستوى الوعيوي، أو الروحي. الإنسان عندما يَموت إذن يَخلد إلى سبات حقيقي طويل جدا لا مجال فيه حتى للأحلام التي تؤنس الإنسان خلال نومه العادي. ولن يفيق الإنسان من سباته الطويل هذا إلاَّ بظاهرةٍ مبهرةٍ مدهشةٍ هي البعث، فما هو البعث؟!

الفصل الرابع

البعث والحياة الآخرة

أولا.. هل هناك حياة قادمة بعد الموت

ثانيا.. الفرق بين الإحساس باللذة والوعي بها هو مربط الفرس في حتمية البعث

ثالثا.. فكرة تخليد الحياة ودور الإنسان فيها

أولا.. هل هناك حياة قادمة بعد الموت؟

إن الإجابة على هذا السؤال تقتضي إعادةَ صياغته، لأنه بما هو عليه مُبْهَمٌ وغير واضح الدلالة، ومثيرٌ للَّبْس والغموض. فمنذ أن نشأت علاقات وقوانين الحياة في المادة وراحت تُطَوِّرُها منتقلة بها من مادة حية غير حاسة (نبات) إلى مادة حية حاسة (حيوان) إلى مادة حية حاسة واعية (إنسان)، والحياة ذاتها وفي كل مستوى من مستوياتها الثلاثة النباتي والحيواني والإنساني، تتواصل من خلال عَيِّنات حيةٍ منفصلة عن بعضها البعض، تتفكك وتتحلل بموجب قوانين محددة عائدة إلى المستويين الذري وما قبل الذري للمادة، إماَّ لتبقى على هذا الشكل وإما ليُقَدَّر لذراتها ولجسيماتها ما قبل الذرية ولجزيئاتها ما بعد الذرية أن تسهم من جديد في بناء حيوات جديدة في عينات حية جديدة، بصرف النظر عن نوع أو صنف العين المُسْهَم في بنائها، مادام تواصل النوع قد تحقق وفق قوانين التناسل والتكاثر بمختلف أشكالها.

وإذن فإذا كان المقصود من وراء طرح سؤال.. "هل هناك حياة بعد الموت؟"، هو التَّعَرُّف على ما يَحدث للكائن الحي بعد تَفَكُّكِ علاقات وقوانين الحياة فيه. أي – وبكلمة أخرى – ما يَحدث للمادة الحية بكل مستوياتها بعد أن يتحطم البناء الحيوي فيها، فمن الواضح أن الإجابة ستكون غاية في السهولة في ضوء الواقع المشاهد المحاط بدوائر حواسنا وتجاربنا، وهو على وجه التحديد ما ذكرناه في الفقرة السابقة. فمن ذا الذي يستطيع أن يَجزم أن إحدى الذرات المُكَوِّنَة لأنف الملكة إيليزابت الثانية لم تكن قبل ستين مليون سنة هي ذاتها إحدى الذرات المكونة لطحلب إسكندنافي، لتغدو بعد ذلك بمليون سنة، ذرةً في براز قرد إفريقي منقرض؟!

وهل من غير الممكن أن تكون إحدى الذرات المُكَوِّنَة للحبر الذي طُبِعَ به هذا الكتاب قد جاءت عبر رحلة طويلة في الزمان والمكان (التاريخ)، كانت فيها قبل مائة مليون عام ذرة في أحد النيازك التي اصطدمت بالأرض في منطقة أستراليا، بعد أن أصبحت فيما بعد ذرة في وبر دب قطبي، ثم ذرة في سمكة سلمون اصطادها دب آخر لتنتقل إلى ذرة في فراءٍ يلبسه أحد رجال الإسكيمو الذين غزوا آلاسكا، فكان وجبة

دسمة لذئب مفترس أوصله الترحال إلى أن يموت في هضاب الأريزونا، لتستقر هذه الذرة في أحد مناجم الفحم قبل أن تصل على شكل أحبار في رحلة تصنيع طويلة إلى المطبعة التي تولت طبع هذا الكتاب؟!

هذا هو على وجه التحديد ما نعنيه بالتحلل، وبحالة المادة التي كانت حية بعد أن تخضع لقوانينه. إنها تعود إلى طبيعتها ما قبل الحية لتخضع من جديد إلى قوانين الطبيعة التي قد تذروها إلى حيث لا يتوقع أحد.. أما إذا كان المقصود من طرح السؤال، هو معرفة ما إذا كانت علاقات الحياة تعود لتُبْنَى من جديد، مُرْجِعَةً إلينا لا حياة جديدة عبر آلية التوالد والتناسل النوعي، بل الحياة التي تَفَكَّكَت بعينها بالموت، فنحن بالفعل أمام قضية تتطلب التحليل الدقيق.

كي تعودَ عَيِّنَةٌ حية بذاتها إلى الحياة بعد التَّحَلُّل يجب أن تكون عينةً على قدرٍ من الأهمية بحيث لا يستقيم الأمر بمجرد استمرارها في عَيِّنات أخرى لاحقة تظهر إلى حيز الوجود بالتوالد والتناسل. وهذا بدوره يعني أنه كي تكتسب عينةٌ حية بذاتها أهمية البحث عن عودتها ذاتها إلى الحياة بعد أن تموت وتتحلل، يجب أن تكون هذه العينة مُتَّصِفَةً بصفة أساسية كشرط موضوعي بدونه لا يغدو لطرح السؤال أي معنى على الإطلاق. وهذه الصفة الشرطية هي أن تعي هذه العينة الحية ذاتها وأن تعي أهمية هذه الذات، وأن تعي بالتالي الفروقات الماهية بينها كذات مُحددة وبين غيرها من الذوات، سواء كانت ذوات من نفس صنفها ونوعها أو من أصناف وأنواع أخرى. أي أن تستشعر هذه العينة الحية "أناها"، أيْ "الأنا" الخاصة بها. إن هذا يعني قطعا أن يكون السؤال.. "هل هناك حياة قادمة بعد الموت؟" مطروحا من حيث المبدأ من قِبَلِ العينة المبحوث عن إمكان حياتها بعد الموت ذاتها، وهي تستفسر عن حياتها هي بالذات بعد أن تَموت. وإذا لم يتحقق هذا الشرط فلا معنى لهذا السؤال على الإطلاق.

إذ ما معنى البحث عن حياة قادمة بعد الموت لعَيِّنَة حية لا تعي ذاتها، ولا تعرف إن كانت موجودة أو غير موجودة، ولا تُفَرِّقُ أدنى تفريق بين نفسها وبين أَيَّةِ عينة حية أخرى سواء من جنسها أو من أي جنس أو نوع آخر من الأنواع الحية؟ بل ما معنى ذلك لعينة حية لا تعرف أن هناك ظاهرة اسمها الموت بكل دلالاتها التي نعرفها؟ أي ما الفرق بين زهرة نرجس وأخرى أو بين شجرة بلوط وأخرى أو بين قط وآخر أو بين بعوضة وأخرى، من حيث أهمية العودة إلى الحياة بعد الموت بالمعنى الذي قصده السؤال، مادامت كل أزهار النرجس متشابهة ومتساوية في كل شيء ضمن دائرة تقع بالكامل خارج حدود الوعي والإرادة، وخارج دائرة الإحساس بالأنا والوعي بها، ومادامت أية بعوضة منذ لحظة وجودها كعين حية ولغاية تفككها بالموت لا تعي من وجودها ومن وجود ما حولها شيئا على الإطلاق، ومادام كل أدائها الحركي في الحياة هو أداء تلقائي لا مكان للإرادة والوعي فيه، وبالتالي فلا مكان فيه للهوية من حيث المبدأ؟ إن تجاوز مسألة الأنا والهوية في موضوع عودة الحياة بعد الموت يقضي قطعا باعتبار تاريخ التطور المديد مجردَ لغوٍ، لا قيمة ولا معنى ولا هدف له سوى العبث.

فحيث لا وجود للأنا لا قيمة للموجود الحي خارج حدود حياته المشاهدة وخارج حدود دوره غير الواعي المنوط به في السياق التاريخي للمادة. فإذا كان كل قط مشابه في تكوينه وفي أدائه لأي قط آخر دون أدنى فروقات، فما معنى أن يعود قط بعينه بعد تَفَكُّكِه بالموت إلى الحياة؟ هل هناك فرق بين أن يُعاد بناء الذرات التي تفككت لتصبح قطا هو ذاته القط الذي تفكك، وبين أن يولد قط من قط آخر بظاهرة التناسل وآلياتها وعلاقاتها وقوانينها، مركب بنفس طريقة تركيب القط الذي مات؟! إن إعادة بناء ذرات القط الذي مات تغدو لها قيمة ودلالة، إذا كان هذا البناء سيعيد قطاً يختلف – إن في الكثير أو في القليل – عن قط آخر مات أو عن قط آخر على قيد الحياة، اختلافا يدركه ويعيه القط العائد ذاته وتعيه القطط الموجودة الأخرى ذاتها. لكن مادام القط الذي مات مستمر بكامل مواصفاته في قط آخر، فإن الحديثَ عن إعادة البناء للعين نفسها هو حديث عابث لا معنى له. إن الفروقات بين الأعيان المادية تبدأ معانيها ودلالاتِها بالتَّشَكُّلِ عندما يكون مُكونُها الأساس قائماً على الفروق "الأنوية"، المرتكزة إلى فكرة "الأنا" والوعي بها، وفي غير هذه الحالة فالفروق عديمة الأهمية وبلا أدنى قيمة.

ثانيا.. الفرق بين الإحساس باللذة والوعي بها هو مربط الفرس في حتمية البعث

إن الطبيعة تعيد الحياة باستمرار للنرجس وللقطط وللفئران وللبعوض وللطحالب وللديدان وللأزهار المختلفة، من خلال استمرار وتواصل دورة التفكك والترابط، لاستمرار النوع المؤدي لوظيفة مُحددة اقتضتها طبيعة المادة وقوانينها المودعة فيها. وإذن فلن يوقفنا إطلاقا مفهوم العين بذاتها، لأن أهمية النرجس تغدو أهمية نوع وليست أهمية عَيِّناتٍ بذاتها من هذا النوع. وكذلك كل أهمية لأي نوع حي، باستثناء الإنسان. إن كل نوع من تلك الأنواع موجود ومستمر بالتكاثر لأداء دوره من غير وعي ولا إرادة ولا إدراك. وربما ينقرض هذا النوع إذا انتفت حاجة الطبيعة إليه، ولكن لا مكان لأعيان ذلك النوع في سُلَّم الأهمية القائمة على الوعي بالأنا وعلى استشعار الهوية الذاتية، ليس داخل منظومات الكائنات ككل فقط، بل وداخل منظومة النوع الذي تنتمي إليه العينة ذاتها بالدرجة الأولى. أما بالنسبة للإنسان فإن الوضع مختلف اختلافا كُلِّياً، لأن الشرط المطلوب لتحقق أهمية السؤال ومعناه متوفر ومتحقق توفراً وتَحققاً كاملين.. فكيف ذلك؟

إن كل عينٍ إنسانية هي عينٌ واعية بذاتها وبأهمية هذه الذات، كما أنها واعية أيضا بغيرها من الأعيان الإنسانية وغير الإنسانية، ومستشعرة للفروق بينها كذات وبين باقي ذوات نوعها من جهة، وبين ذوات

نوعها وباقي الأنواع من جهة أخرى. إن "الأنا" إذن متحققة وتستغرق هذه المادة الحية المُسَمَّاة إنسان.. أليس كل إنسان يطرح سؤال.. "هل هناك حياة قادمة بعد الموت؟". وأن أي إنسان عندما يطرحه إنما يطرحه باحثا ومستفسرا عن مستقبله هو بالذات بعد الموت بالدرجة الأولى. أي أن لطرح السؤال بُعْدًا عينيا. بمعنى أنه يطرحه ليتعرف إذا كانت هناك حياة بعد الموت له هو ذاته بعيدا عن معاني تواصل الجنس البشري بالتناسل والتوالد. وإذن فالإجابة على هذا السؤال يَجب أن تكون عليه بهذا المعنى، أي هل هناك حياة قادمة بعد الموت لكل عين إنسانية ماتت؟ هل تعود هذه العين بذاتها كي تُمارسَ الحياة بعد أن تموت؟ إن هذا يتطلب منا أن نتقدم خطوة في التحليل للتعرف على مدى ضرورة وأهمية الحياة بعد الموت.. فهل هناك حاجة وضرورة لأن تكون هناك حياة قادمة بعد الموت؟ لكي نجيب على هذا السؤال دعونا نتصور الحالة التي تخلو من الحياة بعد الموت. وقبل ذلك فلنحدد ماهية الحياة قبل الموت.

إن المادة المُتَأنْسِنَة قبل الموت، أي قبل تَحَلُّلِ الحياة الحاسة الواعية "المتروحنة" تمتاز عن الحيوات الحيوانية والنباتية التي لا معنى لعودة أعينها بعد الموت، بحقيقة بالغة الأهمية هي بيت القصيد في الموضوع كله. إنها "الوعي باللذة". وبالتالي بنقيضها أو بضدها "الوعي بالألم". إن الحيوانات وهي المرحلة المادية التي تحس باللذة ومن ثم بالألم خلافا للنباتات التي لا تحس باللذة وبالألم أساسا، فإنها تحسها دون أن تعيَها. والإحساس باللذة أو بالألم مهمة نفسية غير وعيوية. ولهذا السبب فإن تَحَلُّلَ الحياة وحدوث الموت في الحيوانات والنباتات ليس أكثر من تفكك وتحلل علاقات مادية قائمة بدون أن تكون هذه العلاقات واعية بذاتها على الإطلاق. فسواء كانت أو لم تكن فهي عند ذاتها سِيأَّن. إن كينونتها لم تُضِفْ أيَّ شيء غير حسي أو غير حيوي إلى ذاتها، خلافا للإنسان الذي أضيفت إلى كينونته المادية الحية الحاسة حقيقة وعيها بذاتها، وهي المهمة المضافة بإسباغ صفة الألوهية عليها.

إن الفرق بين الإحساس باللذة والألم وبين الوعي بهما، هو أن الوعي مرحلة متقدمة على الإحساس. فلا يمكنه أن يعي اللذة إلاَّ كائن أحسها ابتداء. لكن ليس كل كائن أحسها فهو واع بها بالضرورة. إن مفهوم اللذة يتضح أكثر من خلال تصور الحرمان. فكائن ما واع باللذة هو كذلك إذا كان قادرا على تَخَيُّل انعدامها. وهو بالفعل قادر على ذلك. الأمر الذي يَجعله قادرا من ثم على إجراء المقارنات بين الحالتين. أما إذا لم يكن الكائن قادرا على ذلك فهو كائن غير واع بها، ولا تتجاوز علاقته باللذة عندئذ مُجرد الإحساس بها فور حدوثها أو فور إحساسه بالحاجة إليها.

إضافة إلى ذلك فإن هنالك أمورا هي عند الكائن الواعي عبارة عن لَذاَّتٍ بينما هي عند الكائن غير الواعي ليست لَذاَّتٍ يحس بها أساسا، لأن هذا النوع من اللذات لا يتم الإحساس به إلاَّ إذا تم الوعي به أولا، كلذة الوجود والحياة، وكلذة المعرفة والوعي، وكلذة التفكير، وكلذة الوعي بالأنا وبالهوية، وكلذة إدراك الله والتأمل فيه وفي مطلقيته.. إلخ. إن هذه اللذات لا يمكن أن يحس بها في الأساس إلا كائن واع بوجوده

وبالوجود من حوله. والحيوان لا يعي شيئا من ذلك، فهو محروم قطعا من الإحساس بهذا النوع من اللذات.

إن الكائن غير الواعي باللذة هو كائن تنعدم لديه ملكة التخطيط للحصول عليها أو تطويرها أو العمل على تَجَنُّبِ انعدامها وفقدانها.. إلخ. وبالتالي فوجودُها في حياته أو عدم وجودِها سِيَّان لديه. وهي – أي اللذة – لا تعنيه إلاَّ عند الإحساس بضدها أي بالألم، أي عندما تضغط وتلح عليه، فيندفع نحو البحث عن إشباعها بغير وعي، وتنقطع كل ظلالها في حياته حال تَحقق هذا الإشباع، خلافا للواعي بها، فهو لا يفتأ يخطط ويفكر ويعمل لأجلها، بحيث أنه رغم إشباعه لها فإنه يستمر في التفكير في كيفية معاودة إشباعها عندما تعود لتُلِحَّ عليه، لأنه يعي جيدا أنها ستعاود الإلحاح عليه. الوعي باللذة يترتب عليه القلق والخوف من انعدامها ومن فقدانها أو من عدم القدرة على الحصول عليها أو إشباعها. هل من الصعب أن ننتبه إلى أن كل إنسان يصاب بالرعب إذا تَخيل أنه قد يعيش بدون الإحساس باللذة الجنسية بعد أن أحسها ووعاها. كما أنه يصاب برعب شبيه إذا عانى من تَخيل عدم القدرة على إشباعها وهو يحس بوقعها عليه. إن هذه الأحاسيس طبيعية وضرورية لدى الكائن الواعي باللذة.

إن اللذة ترتبط لدى الكائن الواعي بها بالحياة نفسها، وبهذه العلاقات التي منحته الحياة والإحساس، وانعدامها بالتالي يرتبط بانعدام الحياة وتفكك علاقاتها وعلاقات الإحساس من ثم. الخوف من الموت لدى الإنسان راجع إلى هذه النقطة بالذات. ليس في الموت ما يبعث على التفكير والقلق والخوف لدى هذا الكائن الواعي أكثر من فكرة "مستقبل اللذة"، التي ارتبطت في ذهنه بالحياة نفسها، باعتبار هذه الحياة الحاسة الواعية نفسها هي أكبر اللذات التي يعيها الإنسان.

إن الوعي باللذة مفهوم واسع سِعَة مفهوم اللذة ذاتِها. فالوعي بالواقع والوعي بالحياة والوعي بالذات والوعي بالجمال والوعي بالله والوعي بالوعي ذاته، كل ذلك عبارة عن مظاهر وعي بأشكال مختلفة من اللذة. كذلك الوعي بالأحاسيس الغريزية هو أحد أهم أنواع الوعي باللذة الناتج عن الإحساس بأهمية لذة إشباع تلك الأحاسيس.

إن الوعي باللذة إذن يغطي كل نشاط الذهن الإنساني. وعندما ترتبط ظاهرة الموت بضياع هذه اللذة التي هي جوهر الحياة بالصورة التي يعيها الإنسان، فمن الطبيعي أن يصبح الموت بشعا ومخيفا ومقلقا ومرعبا ومثيرا لأقسى أنواع الرهبة والوحشة. إن فقدان اللذة التي تم الوعي بها وبروعتها وبجمالها وبأهميتها وضرورتها في حياتنا، والوقوع في دائرة الحرمان، هو أمر مؤلم ومخيف مادام هناك وعي باللذة وبمعنى الحرمان منها. وهو ما ينطبق على الإنسان بكل تأكيد.

يُرْوى أن محمد على باشا الأرناؤوطي مؤسس مصر الحديثة في منتصف القرن التاسع عشر كان يَمر في موكب له في وسط مدينة القاهرة، فإذا برجل من العامة تبدو عليه علامات الصَّعْلَكَة والفقر المدقع يشتمه ويسبه بأقذع المسبات وبأنبى الكلمات ويتهمه بإهمال شعبه وإفقاره من أجل إشباع طموحاته

العسكرية. فما كان من محمد على باشا إلاَّ أن حال بينه وبين حرسه الذين حاولوا قتله، وأحضره إلى قصره وبدأ في رفع مكانته وقدره، وراح يغرقه في ملذات الحياة من مال ونساء ونفوذ وجاه. وما هي إلاَّ سنة أو اثنتان حتى غدا هذا الرجل من أهم رجالات البلد وأغناهم وأكثرهم مالا وجاها وامتلاكا لمتع الحياة. عندئذ أحضره محمد على وقال له.. "الآن سأقتلك عقابا لك على شتمك لي قبل سنتين". فما كان من الرجل إلاَّ أن انهار وبدأ يرجو مولاه أن يعفو عنه. لن نكمل القصة فنهايتها لا تهمنا.

إن كل الذي يستوقفنا في هذه الرواية – إن صحت – أن محمد على باشا أدرك أن هذا الرجل المِشْتام ما كان ليحس بأنه خسر شيئا لو أنه قتله فور شتمه له وهو على فقره وصعلكته. بل ربما أنه كان يتوقع الموت في تلك اللحظة غير مبال به، إذ ما الذي سيخسره بهذا الموت. ولكي يجعل من قرار قتله مصدر ألم له، أحياه اللذة بكل أشكالها. ولهذا السبب فإن الرجل قد شعر بعد أن عاش اللذة ووعاها – إن صح التعبير – أن الموت خسارة حقيقية لشيء كبير ومُحَبَّب يَحرص على ألاَّ يفقده، وكان لفقدانه له معنى موحشا ووقعا مؤلما. إنه مجرد مثال لتقريب الصورة التي من المؤكد أنها اتضحت.

إن التطور الذي وصلت إليه المادة بأن أصبحت كلُّ عين إنسانية واعية باللذة، هو تطورٌ باتجاه الفردانية. ولا يُرَدُّ على ذلك بالقول باستمرار الوعي باللذة في أعيانٍ أخرى، لأن الأعيان الأخرى تعي لَذاَّتها هي ولا تعي لَذاَّتِ الأعيان الميتة، وإن كانت تعي أن لتلك الأعيان لَذاَّتهاَ أيضا. وبكلمة أخرى فإن الإحساس بالأنا والوعي بها هو قضية فردية لا تتحول بأي شكل من الأشكال إلى قضية جماعية، ولا يُغْني وعيٌ بـ "أنا" عن الوعي بـ "أنا" أخرى أبدا. إن الوعي باللذة إذن هو مُعْطىً فرديٌّ وليس معطىً جماعياًّ. ليست هناك روح جماعية – على وجه الحقيقة – تعي اللذة في سياق جماعي. حتى الإحساسُ بمتعة التَّجَمُّع وبلذة التَّجَمْهُرِ وبضرورة التَّكَتُّل، هو إحساسٌ فردي يستغرق الأفرادَ واحداً واحداً، ولا معنى للقول بأنه إحساسٌ جمعي.

ففكرة "الجَمْعِيَّة" هي فكرةُ قراءة في تراكم النشاطات الفردية ضمن ما يَحكمها من قوانين كاشفة لآليات تراكمها. وبالتالي فمن الخطأ القول بأنه مادامت الجماعة مستمرة في جماعة أخرى لاحقة، ومادام كل فرد لاحق سوف يعي لَذَّتَه فليست هناك مشكلة في موت الأفراد السابقين موتا نهائيا لا رجعة لهم بعده. نعم، إن هذا القولَ خطأٌ، لأن المهم في حادثة الموت هو الفرد الذي مات من حيث وعيه هو بلذته بصورة فردانية مَحض. فإذا لم تستمر حالة الوعي باللذة، أو إذا لم تعد مرة أخرى في كل فرد على حِدَه، فإن هناك معضلةً أخلاقيةً حقيقيةً. ولن يكفي وجود واعين آخرين بِلَذاَّتِهم جاءوا بعد الميت الذي انقطع وعيُه بِلَذاَّتِه لحظة موته كي نعتبر أن المعضلة قد حُلَّت.

إن الوعي باللذة في المحصلة ليس كيانا مستقلا موجودا داخل الجماعة بانفصالٍ تام عن كل الذوات والأعيان الواعية. إنه ليس مؤسسة جماعية لا يهمنا فيها إلاَّ وجودُها في قلب الجماعة. بل هو كينونة فردية متأصلة ومتجذرة في أعماق كل فرد وفي "أناه". وبالتالي فإذا كان هذا هو حال الوعي باللذة وهذه

هي حقيقته، فإن حرمان الإنسان منه ومنها – أي من الوعي باللذة ومن اللذة نفسها مادام الوعي بها قد تَحقق – بصورةٍ عينيةٍ فردية، ظلمٌ يتعارض منذ البدء مع مفهوم العدل الذي هو مقتضى فعلِ الخلقِ الذي قام به المطلق في لحظة تكثيف ذاته. وهو بالتالي منطوٍ على مساسٍ صارخٍ بصفة الألوهية بالصورة التي تحدثنا عنها وعن مقتضاها وعن فعلها مُطَوَّلاً فيما مضى.

قد يقول قائل إنه بعد الموت وتفكك علاقات وقوانين الحياة والإحساس فلا وجود للوعي باللذة ولا للذة أساسا، لأن الذات الواعية (المتروحنة) لم يعد لها وجود. فلا توجد لذة إذن كي يتم الوعي بها، ولا يوجد وعي ولا توجد أداة وعي كي يتم هذا الوعي. وبالتالي فليس هناك إحساس بالحرمان أو وعي بهذا الحرمان المتحقق بالموت. وإذن فليست هناك مشكلة في عدم عودة الحياة بعد الموت على المستوى الفردي العيني، لأن معنى الظلم غير متحقق في فعل الخلق الإلهي. وليس في ذلك ما يتعارض مع مفهوم العدل الذي هو مقتضى ذلك الفعل.

إن هذا القول غير صحيح البَتَّة، وهو يغفل عن حقيقةٍ غايةٍ في الأهمية. فلو كان الإنسان أثناء الحياة وخلال وعيه بلَذَّته يعرف يقينا أنه سيُحْرَم من هذه اللذة بعد الموت حرمانا نهائيا بعدم عودة الحياة إليه، حتى وإن كان يعي أيضا – وهو بالفعل يعي – أنه لن يُحسَّ بالحرمان ولن يعيَه بسبب فقدان الإحساس والوعي به بعد الموت، فإنه سيتألم في حياته رغم ذلك، وسيعتبر أن هناك مؤامرة تُحاكُ ضده مستغلةً عجزَه عن مواجهتها، ومستغلةً طبيعته المفروضة عليه، وذلك للتلاعب بمستقبله وبِمشاعره وأحاسيسه ووعيه، غير مباليةٍ بآلامه وعذاباته، كل ذلك في مستوىً من الاستهتار واللامسؤولية يعصى على الفهم ويَمتنع في حق الخالق العادل.

إن الإنسان يرى أن من حقه ألاَّ يتنازل عن المستوى الذي وصل إليه في سُلَّم التطور. فإذا كانت ملذاته وإذا كان الوعي بها هما هذا المستوى، فإنه يستشعر بالتالي أن من حقه المحافظة على هذه الملذات وعدم حرمانه منها حرمانا أبديا بعد أن عاشها وأحسها ووعاها. إنه يفهم جيدا وبصورة حاسمة قاطعة أن حرمانه منها ظلم. إن المعاناة التي سيعانيها لمجرد هذا التصور هي نوع من التعذيب والإيذاء لا يتصف بهما فعل الله لأنهما يجعلانه متعارضا على الفور مع مقتضاه العادل بالضرورة.

إن قبول الإنسان بفكرة السُّبات بعد الحياة من خلال ظاهرة الموت استعدادا لحياة أخرى قادمة في زمن ما، لا يعني أنه قبل الحرمان بمعناه المطلق الذي تفرضه معادلة "لا حياة قادمة بعد الموت"، لأنه كما يقبل أن ينام فيحرم من اللذات مؤقتا كل يوم لتحقيق لذة أخرى قد تكون هي الراحة من متاعب ذلك اليوم، فإنه لن يعجز عن النظر إلى مرحلة السُّبات بعد الموت وما قبل الحياة الأخرى باعتبارها مُجرد فترةِ راحةٍ من عناء المتاعب والهرم الذي قُدِّرَ له أن يكون رفيقا للمادة الحية الحاسة الواعية لحقبٍ طويلةٍ من الأزمنة وهي تتطور نحو الخلود والبقاء والديمومة، ليعود يوما ما إلى حياةٍ لا هرم فيها

ولا موت. إن حقيقة فقدان الوعي المؤقت خلال فترة سبات الموت، بكل ما يعنيه ذلك من حرمان مؤقت أيضا، لا تتعارض مع حقيقة أخرى تنطوي على طموح الإنسان بحكم طبيعته المقررة لحظة الخلق الأولى إلى العودة إلى نوع من الحياة الدائمة الخالدة تتيح له التَّمَرُّغ في لذاته وفي وعيه بها، شأنه في ذلك شأن قبوله بالنوم أثناء حياته كل يوم كي يعاود الانطلاق من جديد إلى عالم اللذة والوعي بها.

أما إذا كان الله سَيُفْهِم الإنسان بشكل من الأشكال، سواء بالتحليل المنطقي العقلاني كالذي نقوم به هنا، أو من خلال الاتصال المباشر كما نصت على ذلك النبوات، أنه سيعيده إلى الحياة بعد الموت، كي يُخففَ عنه عبء القلق من الموت، ثم لا يعيده إلى الحياة مرة أخرى رهانا منه – أي الله – على أنه أحيى الإنسان بعيدا عن القلق والخوف والوحشة ثم أماته على هذه الحالة الآمنة، وأفقده وعيه، وبالتالي فليست هناك عذابات عانى منها. فهو – أي الله مرة أخرى – ليس في واقع الأمر سوى مُخادع كبير، وهو صورة طبق الأصل عن محمد علي باشا الأرناؤوطي في مثالنا السابق. ولن نعيي أنفسنا في إثبات أن هذا التصور أبعد ما يكون عن الحقيقة لتعارضه أشد التعارض مع ألوهيته.

هذا إذا تجاوزنا عن حقيقة هامة ينبض بها الوجود في كل لحظة، وهي أن الإنسان في كل مرحلة من مراحل حياته هو أكثر رقيا وتقدما واستمتاعا بالحياة وبملذاتها من الإنسان في مراحل سابقة، بما في ذلك أن الإنسان في يوم من الأيام سيحقق لنفسه الخلود منتصرا على الموت، وهو ما يعني قطعا أن الكون كله مركب بطريقة خاطئة قوامُها الظلم والأنانية والمحاباة والاستعباد. إذ ماذا يمكننا أن نسمي ظاهرةً مفادها أن يُسْهِمَ عشرات المليارات من الناس بجهودهم المتواصلة عبر التاريخ في القضاء على الموت وتَحقيق الخلود لهذا الكائن الواعي، في الوقت الذي لن تُتَاحَ لأيٍّ من أولئك الضحايا في هذه الرحلة الطويلة والمريرة، فرصةَ الاستمتاع بهذا الإنجاز الذي لن يستحوذ عليه إلاَّ جيل محظوظ وحيد هو الجيل الذي تم حقنه بِحُقَنِ الخلود، والذي تم بالصدفة المحضة أن تواجد في الزمن الذي اسْتُكْمِلَ فيه هذا الإنجاز؟؟!!

من جهة أخرى، لست أدري لماذا يَجب أن أحترم القوانين الناظمة لحياة الإنسان الاجتماعي، ولا لماذا عليَّ أن ألتزم بالحصول على الملذات في حدود ما تتيحه تلك القوانين فقط. لا بل ليس مِماًّ بوسعي أن أفهمَه، تنازلي عن حَقٍّ أفترضه لنفسي تُعَسُّفاً وبدون استشارة أحد أو النظر في مصلحة أحد أو مراعاتِها، وهو حقي في استعباد كل البشر وامتلاك كل النساء والتحكم في كل شيء في هذا العالم لملذاتي ونزواتي ومنافعي الخاصة، حتى لو كان ثَمن ذلك موت ملايين البشر مسحوقين تحت أقدامي جوعا وعطشا وقهرا. أي أنني لست أدري لماذا لا أكون مركز العالم وإلهه وربه الأعلى الذي لا يُرَدُّ له طلب حين يطلب والذي لا يسأل عما يفعل عندما يفعل مهما فعل، مادمت لن أعيش سوى فترةٍ محدودة من الزمن سأُحْرَمُ بعدها من كل الملذات التي أحبها وأشتهيها، مُتحولا فجأة إلى ذراتٍ لا تحس ولا تعي ولا تنتظر لا

بعثا ولا حسابا ولا عقابا على فعلٍ اقترفته، وينتهي الأمر؟ هل يستطيع عاقل أن يتصور شكلَ العالم لو أن كلَّ إنسانٍ علم أنه لن يعود ليعيش بعد الموت، وفكر مثلما فكرت أنا هنا؟ إنني أترك ذلك لخيال القارئ.

إن الأخلاقَ وكلَّ ما ينبثق عنها من مفاهيم ونظم وآليات، تقتضي حتما وجودَ حياةٍ قادمة بعد الموت. وتفقد هذه الأخلاقُ وكاملُ حيثياتِها قيمتَها وأهميتَها وضرورتَها لولا ارتباطها السحري الغامض – بالشكل الذي ارتآه الله عندما قال للمادة كوني فكانت – بِحَبْلٍ سِرِّيٍّ من المعاني الغامضة واللامرئية بهذه الرغبة العارمة والشوق الشَّبقي إلى تلك الحياة. ولقد أشبعت فكرة دور الأخلاق في إقرار فكرة الخلود بحثا على مدى التاريخ، فلن نطيل فيها الحديث.

نعم.. إنه لا يوجد سوى حلٍّ وحيد لفك كل هذه التعارضات ولحلِّ كل هذه التناقضات، ولكي تستقيم الأمور بصورة موزونة ومنسجمة مع الله وصفته وفعله ومقتضى فعله، وهذا الحل هو أن يعود الإنسان الميت إلى الحياة بعد الموت واعيا باللذة وحاسا بِها بطبيعة الحال، مادام لن يعيها دون أن يُحس بها، ومادامت أناهُ لن تتحقق حتى بعودته حيا لو فقد ذاكرته ونسي ماضيه. فتاريخ الإنسان العيني والفردي جزء لا يتجزأ من تركيبة ذهنه ووعيه عندما يعود إلى الحياة مُجددا، إلاَّ فيما يُعتبر نسيانه وشطبه من الذاكرة تَحقيقا لمصلحته وإكراما لشخصه ولذاته وحفاظا على كرامته.

تُرَى ما هو إحساس إنسان عودناه على الدفء وغمرناه به إلى أن بات الدفء في حياته واقعا لا ينفصل عنها ولا يتصور لها استمرارا بدونه، لكنه يعلم مع ذلك وخلال فترةِ تَمَتُّعِه بِهذا الدفء الغامر أنه سينتقل حتما بعد برهة من الزمن إلى مكان سيبقى فيه على الدوام وسط صقيع قاتل؟ ألا يشبه هذا الإحساسُ إحساسَ الإنسان وهو يعي لَذاَّتِه التي يُحسها ويعيشها ويفهم مع ذلك أن نهايتَه عدمٌ وفناءٌ بارد كالزمهرير، لا إحساس فيه ولا حياة ولا وعي؟

خلاصة القول إذن أن الاعتقاد بعدم وجود حياة قادمة بعد الموت للأفراد بأعيانهم هو اعتقاد غير عقلاني وفيه مخالفة قاطعة وصريحة لنظام الكون ولصفةٍ الله "الألوهية". فلابد لكل إنسان من أن يعيش مرة أخرى بعد الموت. أما كيف سيكون ذلك، وما هي طبيعة تلك الحياة، ومتى ستكون، فهذا موضوع آخر مختلف سنتطرق إليه فيما يلي..

فما هي أولاًّ طبيعة الحياة بعد الموت؟

ثالثا.. فكرة تخليد الحياة ودور الإنسان فيها

لو كانت الحياة التي سيعيشها الإنسان بعد الموت تأتي في التوقيت الزمني بعد الموت مباشرة لما كان هناك داعٍ لأن يَموت أساسا. لأنه كي يعيش ويُحس باللذة ويعيها وفق مستوى العلاقات والقوانين المادية

الحية الحاسة الواعية، وجبَ أن يعاد تركيبه من جديد وعلى الفور وبنفس طريقة تركيبه في الحياة، أي إعادته إليها فور خروجه منها، وعندئذ فلماذا حصل الموت إذن من حيث المبدأ؟ في ضوء هذه الحقيقة فلا حياة بعد الموت مباشرة. فبعد تَحَطُّم علاقات الحياة في الإنسان وتَحَلُّلِ وتفكك المادة المُتَأنْسِنَة لتعود إلى أصلها الذري وما قبل الذري، يبقى الحال – حال المادة الميتة – على ما هو عليه إلى إشعارٍ آخر. وإذن فمتى سيبعث الإنسان الميت إلى الحياة مرة أخرى؟

فلنتابع مرة أخرى حياة الإنسان.

الإنسان – العين – يبدأ بالتكون عبر التواصل الطبيعي بين الذكر والأنثى. وهو خلال حياته يستخدم وعيه (ألوهيته الصغيرة) في تطوير ذاته وواقعه باتجاه الكمال سواء على مستواه العياني أو على مستواه النوعي. إن في وعي الإنسان نزعة طبيعية بحكم ألوهية هذا الوعي للتَّطَلُّع إلى الألوهية ذاتها. وبما أن الوعي مسألة فردية عيانية، فإن نزعة الألوهية "التَّأَلُّه" لديه هي نزعة فردية في الأصل وفي الغاية. فالإنسان – العين – ينزع إلى أن يكون إلها بذاته وبعينه كفرد، دون الاكتفاء بأن تَتَّصِفَ الجماعة الإنسانية بذلك. إن الصفة الجماعية في حياة الإنسان هي لحظة مؤقتة مهما طالت، اقتضتها وتطلبتها طبيعة السياق التطوري الدافع باتجاه الألوهية الفردانية "التأله الفردي".. ماذا يعني هذا؟

إنه يعني حقيقة مهمة، هي أن الحالة المجتمعية هي حاجة فردية في الأساس. أي أن المجتمع الانساني هو في الأساس دفعة تاريخية باتجاه خدمة الفردانية العيانية وهي تصبو إلى الكمال، إلى التَّأَلُّه، إلى تخليد الحياة الحاسة المتأنسنة وإنقاذها من الخضوع المرعب - الذي رافقها منذ بدأت - للموت والتحلل. وعندما يتحقق ذلك – أي الانتصار على الموت – تنتفي الحاجة إلى المجتمع، أو على الأقل تبدأ مسيرة العد التنازلي المتسارعة في عمر اللحظة الاجتماعية من عمر الإنسان "النوع". أو بتعبير آخر تكون اللحظة الاجتماعية في تاريخ تطور المادة قد أدت الغرض منها وانتهت الحاجة إليها، فيزول المجتمع من الواقع ويغدو البشر أفرادا (آلهة صغيرة) خالدين لا يموتون وفي غير حاجة إلى أكثر من الوعي باللذة التي يحيونها ويُحسون بها والتي ستترتب على هذا الخلود شكلا ومضمونا.

أليس مِماًّ يساعدنا على تخيل هذه الحقيقة استحضار تلك الصور التي تطرحها الأديان عن الحياة في الجنة؟ الخلود لكل فرد، الحديث كله عن الإنسان الفرد. لا حاجة للجماعة كبناء مَصْلَحي. وإذا كان الأفراد يتواجدون متجاورين، فإن تَعايُشَهم على هذا النحو من التجاور ليس أكثر من أمرٍ واقع لا ينطوي على معنى حاجة أي منهم إلى الآخرين، إلاَّ في حدود طبيعة الملذات وطريقة إشباعها. فإن كانت هناك لذة جنسية بمعناها الحالي، فربما كانت هناك حاجة لأن تتولد أشكال من العلاقات بين الرجال والنساء تعبر عن الحاجة المتبادلة.

مع مرور الوقت سيتوصل الإنسان إلى حالة "عدم الموت"، وذلك بتخليص الكائن الواعي "الإنسان" من مُسَبِّبات الموت الثلاثة الشهيرة والمعروفة، وهي "الهرم" و"المرض" و"الحوادث" (الإرتطام

والاحتراق والاختناق والتبخر والذوبان.. إلخ). أي أنه سيتمكن من القضاء على كل الأسباب الداعية إلى تَحطم قوانين الحياة والتي تُحَلِّل وتُفَكِّك المادة الحية الحاسة الواعية، في هذه الدورة الرتيبة من الولادة والموت، أو في تلك المعركة الأبدية مع المرض، أو في مواجهة كل أنواع الحوادث التي اعتبرت ولا زالت أكبر من قدرة المادة الحية على مقاومة هجمة الموت المفاجئة. وبهذا فإن الإنسان يُحقق لها – أي للحياة – بالتالي الخلود "البقاء". والخلود أو البقاء هو بتعبير أكثر دقة ودلالة، تحريرٌ للمادة من الخضوع للقانون المضاد. فقانون الجاذبية مثلا يقضي بسقوط الأجسام نَحو الأسفل. فإذا كان الموت بالنسبة للأجسام في إطار ظاهرة الجاذبية يتمثل في سقوطها نحو الأسفل، وهو ما يُمكن اعتباره بمثابة قانون موتها الخاص. فإن تَحَرُّرَها من هذا القانون وعدم انجذابِها نحو الأسفل – أو عدم موتِها الموت الخاص بها – إن صح التعبير، هو تخليد لها، لأنها انعتقت في الواقع من مُسَبِّبِ الموت الخاص هذا.

إن اكتشاف أي قانون طبيعي عندما يعني توظيفه والاستفادة منه، فهو إنما يعني التحرر من أَسْرِه ووطأته علينا، وبالتالي من تأثيره في حياتنا. إن سيطرةَ الإنسان على المادة تنمو، ما يعني أن تَحرره من وطأة قوانينها وعلاقاتها ينمو كلما اكتشف تلك القوانين والعلاقات وفهمها. وبالتالي فكما أن الإنسان حرر ذاته من أَسْرِ الجاذبية، أي حرر مادته من أسر هذا الموت الخاص وهو الانجذاب إلى الأرض، فليس هناك ما يَمنع من حيث المبدأ من أن تستمر عملية تحرير المادة الواعية من القوانين التي تَخضع لها، إلى أن تصل إلى التحرر من كل القوانين، فتصبح مادة فوق القانون، أي مادة مُتَأَلِّهَةً قادرة على خلق القوانين بعد أن كانت فيما مضى خاضعة لها.

إن آخر ما يمكن للإنسان أن يتحرر منه من بين مَجموعة القوانين التي تَحكم حياته هي قوانين الموت، لأنها أكثر القوانين تعقيدا وسطوة وقهرا. لذلك كان الخلود، أو تخليد الحياة الواعية، مرحلةً متقدمة جدا في حياة الإنسان وفي سُلَّمِ تطوره. إنَّها مرحلة لا نستطيع تَخيل شكل الواقع المحيط بالإنسان لحظة وصوله إليها.

إن حالة عدم الموت ستتلاقى قطعا مع مجموعة علاقات هامة ذات صلة مباشرة بها. فحيث الخلود واللاموت مثلا، فلا معنى لوجود ظاهرة الولادة والتناسل والتكاثر، ولا معنى من ثم لوجود المؤسسات التي ابتكرها الإنسان مما له علاقة بالحياة والموت والولادة، وعلى رأسها بطبيعة الحال مؤسسة الأسرة. إن تصور حالة انتفاء الموت وبقاء واستمرار عملية التوالد والتناسل هو تصور مفعم بالتناقضات. فهذه العمليات وما ارتبط بها من مؤسسات كانت أداء طبيعيا للمادة المتطورة وهي تصبو بالحياة إلى هذه المرحلة مُحَافِظَةً من خلالها على النوع الإنساني الذي من غير المحافظة عليه كنوع ما كانت لتحققَ الغاية من وجوده أساسا، بل لما وُجِد هو في الأساس.

وإن انتفاء الموت في واقع الحياة يعني وصول المادة الحية الحاسة الواعية إلى درجات متقدمة جدا في مسيرة الكمال في طبيعة الحياة وليس في مستوى الوعي فقط. ويعني من ثم تَحررها من وطأة قانون النمو الذي ينطوي الخاضع له على نقص يتعارض منذ البدء مع مستوى الكمال الحياتي المفترض في حالة الخلود. وبالتالي فلا يمكن أن تجتمع ظاهرة خلود المادة الحية وتحررها من وطأة الموت مع ظاهرة التناسل والتوالد والنمو في واقع واحد، فهذا مستحيل وغير منسجم مع طبيعة الأمور. وإذا كان الموت بطبيعته هو نتاج واقع تهيمن عليه ظاهرة النمو في المادة الحية، فإن حالة اللاموت ستتحقق، وما كانت إلاَّ لتتحقق في واقع تحرر من علاقات النمو المعروفة بالكامل، وإن كان من الممكن أن تَحكمه علاقات نُمُوٍّ من نوع مختلف لا تخطر لنا على بال، تجعله ينمو ضمن معادلة الخلود ذاتها، مع اعترافنا بعدم أهمية وجدوى البحث في هذه المسألة حاليا.

وإذن فإن العمليات الحيوية التي ترتبط بالنمو سوف تؤول قطعا إلى زوال، كالتغذية والتنفس وإفراز الفضلات الزائدة من الجسم. ولن تكون هناك أمراض ولن تكون شيخوخة ولا هرم. ألا يُذَكِّرُنا هذا الوضع المُبْهِرُ للحياة، بطبيعة الحياة في الجنة كما ذكرتْها الأديان وكما تحدث عنها الأنبياء؟! حيث تتحول الملذات المرتبطة بظاهرتي النمو والتوالد من متع وملذات متعلقة بغيرها إلى ملذات مطلوبة لذاتها، وإن كنا لا نستطيع أن نتصور كيف سيكون حال تلبيتها واستشعارها وتَحقيقها في حياة الإنسان آنذاك. ناهيك عن أننا لا نستطيع أن نجزم بعدم ظهور حشد جديد من المتع والملذات ترتبط بطبيعة وكينونة الحياة والإحساس والوعي الذي سيكون قد وصل إليه الإنسان في ذلك الوقت.

إن هذا المستوى من التطور – تخليد المادة الحية الحاسة الواعية – هو في الواقع نتاجٌ لدرجة عالية من الوعي وهو يعمل في المادة حفرا ونَحتا وتجميلا باتجاه الكمال. هذا يعني قطعا أن الإنسان عندما يصل إلى هذا المستوى من التطور سيكون قد قطع أشواطا كبيرة جدا من التطور في مجال السيطرة على الطبيعة واستخدامها لملذاته. وسيكون بتخليده لحياته قد استغنى أيضا عن القانون "التشريع" أساسا، لأن الحاجة إليه ستنتفي. لن يكون هناك قاتل ومقتول ولا سارق ولا مسروق ولا مُغْتَصِب ولا مُغْتَصَب ولا معتدٍ ولا معتدىً عليه. حتى اللذة الجنسية سيكون التطور قد نظمها ونَما بِها إلى صيغة يُقْضَى فيها على كل معاني ومفاهيم الاعتداء الممكنة والمتصورة، بحيث تنعدم فيها الأحاسيس المؤلمة كالغيرة، ولن تكون هناك حالة اسمها الخيانة الزوجية أو الخيانة الجنسية عموما.

أما كيف سيكون ذلك وكيف يُمكنه أن يتحقق فهو مِماَّ يخرج عن موضوع هذا الكتاب، بل هو مِماَّ يخرج عن حدود إدراكاتنا الحالية. يكفينا أن نقرر في هذا الصدد أن ظاهرة الموت هي أساس كل النواقص التي تعتري حياة البشر. وبالتالي فحيث لا وجود لظاهرة الموت فلا وجود حتما لكل ما يعانيه البشر بسببها من تعادٍ واقتتال وتصادم وخوف وقلق.. إلخ. فنحن نَختلف ونتصارع ونقتتل ونتنافس لسبب بسيط هو

أننا نَموت، ولو لم نكن نَموت لما كان هناك من داعٍ لأيٍّ شكل من أشكال الصراع. فالخلود الذي هو نقيض الموت عُلُوٌّ وسُمُوٌّ على كل قوانين الحياة المرتبطة بظاهرة الموت.

الخلود تَحَرُّرٌ، والتحرر انعتاق من القانون المُقَيِّد للحركة، وإن كل إحساس مقيد للحركة وللانطلاق هو نتاج حالة أو علاقة سيكون الخالد قد تَحرر منها حتما. أما كيف سيكون ذلك، فهذا ما لا نعرفه حاليا وما لا نعتبر أن معرفتنا به وبتفاصيله بمستوى وعينا وتطورنا الحالي ذات أهمية. فتصورنا للعالم كيف سيكون بعد ألف عام يعتبر ضربا من ضروب العبث ويُعتبر عملية مرهقة للذهن، وهو مع ذلك بلا معنى وعديم الفائدة على الإطلاق. فكيف بتخيل حالته وصورته بعد مليون سنة أو بعد مليار سنة مثلا؟!

في ضوء ما سبق من تَصَوُّرٍ كُلِّيٍّ للمستقبل الإنساني تغدو الحياة بعد الموت عملية استعادة لأولئك الذين ماتوا قبل أن يتوصل الإنسان إلى هذا المستوى من التقدم، وهو تخليد حياته. وهذا حقهم بمقتضى صفة العدل في فعل الخلق. فمنذ اللحظة التي ظهرت فيها أول حياة حاسة واعية (أول إنسان) ولغاية اللحظة التي سيموت فيها آخر إنسان، هناك عدد كبير من البشر عاشوا وماتوا وأسهموا بشكل أو بآخر في النتيجة (الخلود). الحياة بعد الموت تَخصهم هم على وجه التحديد. إن ما تسميه الأديان بالبعث أو ما تسميه بيوم القيامة أو باليوم الآخر أو النشور.. إلخ، إنما يعنيهم هم ولا يعني أحداً غيرهم.

وهكذا فعندما يصل الإنسان إلى الخلود، سنكون بصدد واقع فيه عدد من أعيان الناس على قيد الحياة لا يعتريهم الفناء والموت وهم خالدون، وعدد آخر مِمَّن ماتوا عبر مسيرة التطور المديدة، وهم يَملكون حق العودة إلى الحياة كي يستمتعوا إلى جانب الأحياء بِمميزات الحضارة والتطور التي أسهموا فيها فيما كانوا بِحكم طبائع الأمور محرومين من أعظم نتيجة لها (الخلود). لتبدأ بعد ذلك ومنذ البعث مرحلة جديدة من تاريخ الوعي الإنساني قائمة على خلود المادة الحية الحاسة الواعية، وهي المرحلة التي سينشغل فيها هذا الوعي بقضايا مختلفة وجديدة بعد أن يكون قد تحرر من أهم وأخطر حلقات القوانين المادية، مُسَرِّعاً خطاه في رحلة لا تنتهي نحو الله الذي لن يُدْرَك أبدا.

وختاما لهذا الموضوع – البعث – نجد لزاما علينا أن نتطرق لمسألة هامة ذات علاقة وثيقة به، ألا وهي مسألة مستويات التطور التي سيخضع لها الوعي والتي ستخضع لها المادة الواعية بعد تخليد الحياة والقضاء على الموت.

إذا كان تخليد المادة الحية الحاسة الواعية هو بِمثابة تدشينٍ لمرحلةٍ من تاريخ هذه المادة تعتبر أهم سِمَةٍ من سِماتِها الفردانية على حساب الجماعية، ودخول الإنسان مرحلة الخلق بعد مرحلة الاكتشاف والسيطرة على القانون والانتفاع به فقط. فهل هناك آفاق لتصورِ بعضِ ما يمكنه أن يحدث للوعي وللإنسان خلال هذه المسيرة الأبدية؟

بكل تأكيد – كما اتضح لنا سابقا – إن إرادة الله قد وقعت على خلقِ إرادةٍ تشبه إرادته، اقتضت طبيعة القدرة الإلهية أن يتحقق كمالها بنموها فيه وصوبَه إلى الأبد، في رحلة سرمدية لا تنتهي. وإذن فإن جوهر الوجود هو النمو والتطور في المطلق صوب المطلق. وإذا كنا نقف مبهورين أمام حجم ما اعترى الكون والوجود من تطور خلال عدة مليارات من السنين أدت بالمادة العجماء في نهاية المطاف إلى أن تعي ذاتها في الإنسان. وإذا كنا نصاب بالدوار لحجم التغير الذي اعترى الوعي في عدة آلاف من السنين، بما انعكس على الواقع بمستويات مختلفة من النمو في تلك الرحلة السرمدية. فهل يمكننا أن نحافظ على توازننا إذا أطلقنا لخيالنا العنان كي يتصور جزءا ولو يسيرا مِما يمكنه أن يحدث خلال عدة ملايين من السنين قادمة من نُمو الوعي؟!

إن ملاحظةً خاطفة نلقيها على معادلة التطور والنمو التي خضعت لها المادة منذ ما قبل أن تكون حية، بل ومنذ ما قبل أن تكون ذرية، تكشف لنا عن هوية هذه المعادلة المرعبة في كونها تعكس تسارعا مهولا في التطور كلما حدث تطور. إن هناك علاقة طلسمية غريبة يؤثر بها قانون التطور على نفسه. فهو يطور المادة بسرعة (س) لتصل إلى مستوىً (أ)، وعندما تصل إلى هذا المستوى، فإن تطورَها نحو المستوى الذي يليه وهو (ب) يتسارع بحيث تغدو سرعة التطور نحوه أكثر بكثير من (س)، وتستمر عملية التسارع وسوف تستمر، بحيث أن حجم التطور الذي قد يعتري الإنسان في جزء واحد فقط من مليون جزء من الثانية بعد مليون مليون سنة من الآن، قد يكافئ حجم التطور الذي سيكون قد حصل خلال عشر مليارات كاملة من السنوات من عصور التكنولوجيا المتطورة جدا.

وهنا نتساءل ذلك التساؤل المثير. هل سيبقى الإنسان إنسانا؟!

في الحقيقة لن تَهمنا التسمية الاصطلاحية هذه، لأننا في الواقع إنما نتحدث عن تطور في المادة الحية الحاسة الواعية نحو التَّألُّه. وهي وإن سميت في مرحلة معينة نباتا، وفي مرحلة أخرى حيوانا، ثم في مرحلة ثالثة إنسانا، لغايات الاصطلاح وتيسير لغات التخاطب، فهذا لا يعني أن الفواصل بين تلك المراحل جدارية، بل هي طيفية ومتداخلة كما مر معنا عندما تحدثنا عن "الروح". ولأن لفظة إنسان ارتبطت بالوعي الذي استوطن المادة، ولأن التطور اللانهائي الذي نتحدث عنه سيعتري المادة الواعية هذه، فربما كان هذا هو السبب في غلبة مصطلح "إنسان" علينا ونحن نتحدث عن ذلك الوجود المتَألِّه الذي سيتواجد بعد ألف مليار سنة مثلا. أما إذا افترض الواقع آنذاك أن تتغير المصطلحات والمفاهيم وهي لا شك ستتغير، فهذا مما يتم التعامل معه آنذاك، وآنذاك فقط. وكل الذي علينا أن نعرفه الآن، هو أن المادة ومنذ أن وعت ذاتها فينا ككيانات مُتَأَنْسِنَة وإلى الأبد ستتغير وستبقى تتغير داخل دائرة التغير الذي تخضع له المادة الحية الحاسة الواعية، أيا كانت الأشكال التي ستصل إليها هذه المادة.

الفصل الخامس

النُّبُوَّة

أولا.. المعضلة المعرفية في ظاهرة الدين

ثانيا.. النبوة كظاهرة

ثالثا.. النبوة من الأسطورة إلى الدين

رابعا.. الدور الوظيفي للنبوة

أولا.. المعضلة المعرفية في ظاهرة الدين

يقال أن الإنسان في العصر الحجري القديم كان يجهل العلاقة بين الجماع والحمل والولادة، وكان يرى الأطفال يجيئون إلى الدنيا بأن يولدوا من النساء، ويرى بطون النساء تنتفخ بالحمل، فيظن فيهن قوة الخلق التي لا يعرف مصدَرها، فينظر إلى هذه الظاهرة التي تحيره وتدهشه وتُقْرَأ لديه تحت عنوان "الخلق ومنبع الحياة"، نظرة إجلال وتقديس. ذلك كان نموذجا من نماذج تصور بداية الدين في حياة الإنسان. نموذجا من تلك النماذج التي ترى الدين "زفرة مخلوقات معذبة"، أو "خلاصا موهوما صادرا عن وعي مقلوب لعالم مقلوب"، أو "تأليها للذات بشكل ما"، أو "مفهوما محددا طلسمي الجذور عنها".

تُرَى هل كان إنجلز في مستوى علمية جدله عندما أكد على أن الدين ليس إلاَّ انعكاسا خياليا في رؤوس الناس لتلك القوى الخفية الخارجية التي تتحكم في وجودهم، فتُمْنَحُ من قِبَلِهم شكل القوى فوق الأرضية؟ وهل أتحفنا ماركس بشيء عظيم عندما مارس لعبة الجمباز الذهني، فتخيل – رغم وقوفه على يديه وهو يقرأ الواقع – أن الآخرين هم الواقفون بالمقلوب، فهداه وضعه الشاذ هذا إلى "التأكيد على أن البناء الفوقي في وعي البشر استقل عن البناء التحتي وتعاكست الأدوار في وعيهم، وأصبح الروح أو العقل يتحكم في الجسم، وأصبح المخلوق (الله) يتحكم في مصائر الخالقين (البشر)؟".

عند الحديث عن الدين من قِبَل أولئك الذين يظهرون بمظهر من يريد التخلص من وَقْعِه وتأثيره على حياة الناس، جراَّء ما يرونه من كَمٍّ هائل من السلبيات تسود حياتهم بسبب هذا الوَقْع وذاك التأثير، تكثر مفاهيم مثل.. "انعكاسٌ للواقع" و"القوى الخفية غير المرئية" و"الخوف من المجهول" و"مصالح الفئات والطبقات المهيمنة" و"العجز أمام سطوة الطبيعة" و"العلاقات الاجتماعية السائدة"، وغيرها من المفاهيم والعبارات الشبيهة في المضمون وربما حتى في الشكل. وهذه المفاهيم إذ تردُ ويكثر استخدامها، ففي سياقٍ ذي غايةٍ وحيدة هي محاولة تكريسِ وجودٍ مقنعٍ ومفهومٍ ومقبولٍ لماكينة تفريغ لهذا المُسَمى المرهق المقلق، ألا وهو الدين، تحررهم من السطوة التي تفرضها للدين على رقاب الناس، فكرةُ أنه يمثل الصلة بين السماء والأرض، أو بين الإنسان وآلهته التي يؤمن بهيمنتها على الوجود وعلى حياته بوصفها

أغرب مظاهر هذا الوجود وأكثرها مدعاة للدهشة والاستغراب بالنسبة إليه. وأولئك في هذا المقام ليسوا – في تصورنا – أكثر من حالمين ولن نقول مخدوعين، يفترضون وهماً مفاده أن بعض ما يُعَشِّشُ في أدمغتهم حول الدين يقل أسطورية وصعوبة على التفسير والفهم عماًّ يسمونه الأسطورة الدينية.

كل ما في الموضوع أن الدين بحكم مجموعة كبيرة من العناصر فرض نفسه على وعي أولئك بصورة رأوا أنفسهم إزاءَها أمام واحد من خيارين لا ثالث لهما. وهذا مكمن الخطأ كما سيتضح لنا. الخيار الأول، قبول ظاهرة الدين كما هي بين أيدينا حتى مع ما يفترضه خصوم الدين من أنه بصُوَرِه السائدة، وبتعاليمه وشرائعه الموروثة وذات القداسة العالية، فيه من السلبيات أكثر مِماَّ فيه من الإيجابيات، وبالتالي وفي ضوء هذا الخيار يتم التعامل مع كلِّ ما يتعارض في حياتنا مع هذه الظاهرة أو يتصادم معها بما في ذلك – بطبيعة الحال – انتصاراتنا العلمية، من منطلق الشك والريبة ومخاطر الإقصاء والإسقاط. الخيار الثاني، الحرص على هذه الانتصارات وعلى وجهتها في مجال الفتح الكوني عموما بوصفها انتصارات موضوعية لا مجال لإنكارها أو التشكيك فيها، وبالتالي إسقاط وإقصاء ما يتعارض معها ولا ينسجم مع مضامينها مما هو مهيمن على حياتنا، وعلى رأس كل ذلك ظاهرة الدين كما تفرض نفسها على وعينا.

لقد كانت هذه المعادلة هي ما فرض نفسه على أولئك الذين تَصَدَّوا لفلسفة ما يحدث في جوهر الظاهرة الدينية. ولأن إسقاط السطوة المقدسة والمهيمِنة جدا لهذه الظاهرة بمختلف صِيَغِها السائدة، يتطلب ليس فقط إثباتَ تناقضها مع العلم ومع منجزات العقل ومظاهر المدنية الملموسة وغير القابلة للتشكيك فيها، بل أيضا وضع أسس فلسفة متكاملة لتفسير نشأة وظهور هذا الغول المهيمن على كل صغيرة وكبيرة في حياة البشر، تكون مختلفة تماما عن فلسفات الظهور والنشأة التي تَدَّعيها مختلف الصيغ الدينية لنفسها بتأكيدها على أنها تمثل – وإن اختلفت أشكال تأكيدها – الصلة بين السماء والأرض.

نقول.. نظرا لذلك، فقد ظهرت تلك النظريات والمقولات التي صَبَّت كُلُّها في خانة البحث عن ماكينة تفريغ أخرى لظاهرة الدين – غير ما تدعيه الأديان ذاتها من منشأ – لخلق التماسك لكل فلسفات ونظريات تحييد هيمنتها على حياة البشر والقضاء على سطوتها عليهم. ومع أن معظم تلك الفلسفات والنظريات فرضت علينا ماكينات تفريغ هشة وغير متماسكة وغير مقنعة غالبا، وأكثر فجاجة في العادة من ظاهرة الدين وهي تحاول فرض نفسها على عقولنا. فإن اعتراضنا على ما أتحفتنا به تلك الفلسفات لا يستند إلى الادعاء غير القائم على دليل، بل هو يستند إلى التحليل المنطقي المنصف، وهو النوع من التحليل الذي ادَّعَتْه تلك الفلسفات ولم تلتزم به.

إن هناك روحا سلبية حكمت ولازالت تحكم الكثير من الفلاسفة والمفكرين وهم يتصدون لمعالجة المعضلات التي تتطلب المعالجة في واقع الإنسانية. إننا نأنس إلى تسمية هذه الروح بـ "روح الفجاجة في الفهم". فماذا نقصد بهذه الروح؟ وكيف يَتَبَدَّى تأثيرها السلبي في المعالجات الفلسفية للواقع؟ وكيف السبيل إلى تَجنبها والتحرر من ثم من وقعها السلبي أثناء تلك المعالجات؟

إن الفجاجة في الفهم تقوم بالدرجة الأولى على الإهمال التام لما يدَّعيه ويقوله الموضوع المُعَالَجُ والمدروس أو الذي هو قيد الدراسة عن نفسه، وفَرْضِ تصورنا الخاص عنه بوصفه – أي هذا التصور – مادةً "خام" تقوم عليها الدراسة أو المعالجة بعد ذلك. وهو الأمر الذي يجعل هذه المعالجة تصب باتجاهه باعتباره، لا كما هو في نظر نفسه، بل كما هو في ذهننا ووعينا، أي باعتباره هو فقط كما صورناه نحن. ومن هذه النقطة تبدأ رحلة اللاَّحياد واللاَّموضوعية في المعالجة والتحليل، لأن في هذا الأسلوب (الروح) عزلٌ للموضوع المُعَالَجِ عن ادعاءاته الخاصة به ومحاكمته من ثم على ضوء ادعاءاتنا نحن عنه. كمثل طبيب افترض أن مريض السكري الذي بين يديه هو مريض سرطان، وبدأ بمعالجته على هذا الأساس – أي على أساس أنه مريض سرطان – فكيف ستكون النتيجة؟ لن يشفى المريض من مرض السكري، وقد تسبب له العلاجات غير الصحيحة مضاعفات وأمراضا جديدة وخطيرة.

فما أكثر أتباع الأديان السماوية الذين ينسبون إلى كارل ماركس عبارة "الدين أفيون الشعوب"، فارضين لهذه العبارة معنىً لها هو من وحي خيالاتهم، ومحاكمة ماركس من ثم في ضوئها من خلال هذا المعنى المحدد لها، دون أية محاولة لمعرفة المعنى الذي عناه ماركس على وجه التحديد، أو لفهم السياق الذي استخدَم فيه هذه العبارة عندما أوردها في أدبياته وكتاباته. (لسنا هنا ندافع عن ماركس أو نحاول تخطئة مخالفيه. فنحن بصدد مجرد مثال، مع أن ماركس بالفعل – في تصورنا – استخدم هذه العبارة في سياقٍ يختلف تماما عما تعودنا على قراءته في كتابات معارضيه من أتباع الديانات).

من جهة أخرى ما أكثر المستشرقين - ذوي المقاصد غير البريئة – الذين ينسبون إلى القرآن قصة "الغرانيق" في سورة النجم، وينسبون إلى رسول الإسلام عملية مقايضة رخيصة بتنازله للمشركين في مكة عن عقيدة التوحيد لبعض الوقت، وذلك بذكر آلهتهم في القرآن لإرضائهم مقابل أن يذكروا الله أيضا. وهذا الصنف من المستشرقين يقيم على هذه الرواية فلسفة كاملة ومنهجا متكاملا في فهم جذور الرسالة الإسلامية وأهدافها الأرضية وغير السماوية في زعمهم، أي أنهم فرضوا فهمهم وتصورهم بالطريقة التي يريدونها، وراحوا يشيدون بنيانهم بعد ذلك على أساس هذا التصور، ولم يحاولوا إطلاقا أن ينطلقوا من تصور المعنيين – أي المسلمين – لهذه الرواية ولرأيهم فيها وموقفهم منها وأدلتهم على وضعها وعدم صحتها وعلى استحالة أن تكون قد حدثت. (من شاء فليراجع كتاب كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية).

عندما يقول قائل أن الدين كظاهرة هو مُحصلة علاقات مجتمعية ومستويات معرفية تفاعلت فيما بينها فارضةً نفسها ومُعَبِّرَة عنها بهذا الشكل لتمرير مصالح فئاتٍ معينة وطبقات اجتماعية محددة. أو أنه – أي الدين – لا يخرج عن كونه تعبيرات إنسانية متلاحقة عن التطور الحتمي لواقع الإنسان

وعن متطلبات ذلك الواقع في ضوء هذا التطور. وأن النبي – الشخص الذي تتمحور حوله ظاهرة الدين – هو في نهاية المطاف إنسان على قدرٍ من الذكاء والكفاءة والغرابة والوعي والتأثير، قاد عملية التغيير في إطارها الديني كتعبير عن حركة ذات منحى حتمي أو مصلحي أو ما شابه ذلك. عندما يقول قائل بذلك، فهو إنما يفعل نفس ما يفعله من حَمَّلُوا كارل ماركس معناهم الذي أرادوه لعبارة "الدين أفيون الشعوب"، ونفس ما فعله كارل بروكلمان وأشباهه في قصة "الغرانيق". أي أنه لم يعالج الدين – الظاهرة – ولم ينطلق في التعامل مع الإنسان النبي، مما يقوله الدين عن نفسه على لسان هذا النبي، بل مما تصوره هو وبناه في ذهنه عن هذا الدين وعن ذلك الرجل. وفي هذا النهج نوع بشع من أنواع الإجحاف والبعد عن الموضوعية والتجرد.

الأنبياء هم – على الأغلب – رجال يزعمون أنهم على صلة بالسماء – الله أو الآلهة – وأنهم يتلقون الخبر والوحي من هناك، وأن الدين الذي جاءوا به على شكل تعاليم وأوامر ونواهٍ ومعتقدات هو من هذا الوحي. وإذن فعلى أيِّ أساسٍ نُهمل منهم هذا الزعم ولا نناقشهم فيه، ونتصورهم بمحض إراداتنا وقراراتنا الذاتية مجرد أشخاص استجابوا بمبادراتهم الشخصية لإرادة التغيير ولمحصلة البُنى والعلاقات المجتمعية السائدة زاعمين للناس بعد ذلك أن ما يقولونه ويفعلونه عبارة عن دين ووحي وذلك بغرض تكريسِ هيمنةِ ما يدعونه على واقع حياة الناس، في مراحل كان من السهل الهيمنة عليهم وعلى واقع حياتهم بدعاوى كهذه مليئة بالطلاسم وبالغيبيات.

ما أغرب أن يأتينا رجل يزعم أن لديه معلومات عن قبر الإسكندر المقدوني، وعندما يبدأ في عرض ما لديه من علم على مسامعنا، نفاجئه بكل بلادة واستهتار بقولنا.. "ولكن جنكيز خان مدفون في منغوليا وليس في مصر". ترى هل هناك فرق بين جوهر الاعتراض على هذا المسكين، وجوهر من يعترض على فكرة الاتصال بالسماء في دعوى النبوة بقول مثل.. "إن علاقات الإنتاج في مجتمعكم يجب أن تتغير؟". ما هي علاقة الرد بجوهر الدعوى؟ أليس في ذلك تهرب واضح من مناقشة جوهر الفكرة الدينية، "النبوة"، التي هي ادعاء الصلة بالسماء؟

إن هذه القضية هي جوهر الموضوع، والموضوع برمته لن يُحْسم إلاَّ بحسمها. فلماذا التنصل من مناقشتها إذن؟ فإذا كنا مضطرين لأن نناقش كل مُدَّعٍ في دعواه وكل محتج على أمر ماَّ في حججه التي يسوقها. أو ليس من باب الإنصاف في أدنى درجاته المتصورة أن نناقش الدين في جوهره الذي هو النُّبُوَّة، وأن نناقش النبي بالتالي في جوهر نُبُوَّتِه ألا وهو ادعاء الصلة بالسماء؟

إن هؤلاء الذين يريدون التخلصَ من سطوة وهيمنة الدين على حياة البشر – لأسباب قد نلتمس لهم العذر فيها – وجدوا أنفسهم مضطرين إلى انتهاج منهجٍ تفسيري يبحث عن جذور نشأته في الحياة المجتمعية بعد أن تبين لهم أن إثبات تعارضه مع العلم بمجموعة من القصص والروايات والافتراضات

التي لا تقل أسطورية عماً نسبوه إلى الدين من أساطير، غير كاف لوضعه في المكان السلبي الذي أرادوه له. ولذلك فقد كان من الطبيعي كي يحققوا الحماية المعرفية لأساطيرهم الجديدة، ألاَّ يضعوها في مواجهة حوارية ووجودية مع حقائق أسهل على العقل أن يحتملَها بدون أعباءٍ معرفية تُضْني الوعي. وهو الأمر الذي جعلهم يلجأون إلى وضع التفاسير دون الخوض على الإطلاق في مناقشة جوهر الفكرة الدينية والتي هي على وجه التحديد مزاعم الأشخاص الذين نسميهم الأنبياء، بأنهم على صلة بالسماء بشكل أو بآخر.

إن تكذيب شخص واحد في مكان وزمان مُحددين في ادعائه بأنه على صلة بالسماء، إذا لم تتكرر هذه الظاهرة في أمكنة وأزمنة أخرى، لهو أمر ممكن ومعقول ولا يثير مشكلة عميقة، خاصة إذا ثبت في يوم من الأيام أن ما عرضه في ضوء ادعاءاته عبارة عن خرافات تتعارض كلها أو بعضها مع حقائق العلم والعقل التي راحت تُعْرَف وتُكْتَشَف يوما بعد يوم. وقد لا يكون من الصعب أيضا أن نُكَذِّبَ شخصين أو ثلاثة ظهرا أو ظهروا هنا أو هناك في زمان أو في آخر للأسباب نفسها. بل لن يوقفَنا كثيرا حتى ذلك الذي يعطي لنفسه الحق في تكذيب عشرة من خيرة الرجال في دعاوى كهذه واتهامهم بصفات كالهلوسة أو الجنون أو السحر أو غير ذلك. نعم، لن تكون هناك مشكلة تُذْكَر في كل تلك الحالات، لأن مسألة الدين والنُّبُوَّة لو كانت فقط في هذه الحدود، لما كانت عميقة في حياتنا بالقدر الذي نشاهده ونلمسه، ويتطلب منا هذا القدر من الاهتمام.

لكن أن نكذب مئات وربما آلاف الرجال الذين يُصَنَّفون عادة على أنهم من خيرة رجال أقوامهم وأكفئهم وأعلاهم قدرا ومنزلة بالمقاييس السائدة في كل قوم، ظهروا في أماكن متباعدة وفي أزمنة أكثر تباعدا، ليغطوا خريطة جغرافية مكانية تشمل معظم الكوكب الأرضي، وخريطة جغرافية زمانية لعدة آلاف من السنوات. نقول.. أن نُكَذِّب هؤلاء في ادعاءاتهم بأنهم على صلة بالسماء، أو أن نصفهم على الأقل بأنهم مجموعة من المهووسين أو المجانين أو المشعوذين أو المخادعين أو المرضى النفسيين، بكل ما يعنيه ذلك من امتهانٍ للتاريخ البشري الذي أوْصَلَنا بتراكم أحداثه إلى ما نحن فيه من تطور عظيم، من خلال نسبة أهم منعطفاته – أي هذا التاريخ – إلى الهوس والجنون والشعوذة والكذب والخداع والمرض. إن ذلك حقا لأمر مُسْتَهْجَن وغريب ليس من الممكن قبولُه بهذه السهولة على الإطلاق.

لو كان هؤلاء الرافضون لفكرةِ كون الدين يُعَبِّرُ عن صلةٍ حقيقية بين الأرض والسماء، قد وجدوا أنفسهم أمام وضع يتطلب منهم فقط مناقشة عشرة رجال في ادعائهم للنبوة وللصلة بالسماء، لما تحرجوا من إعلان كذبهم لاعتبارات كثيرة من السهل أن يُوَافَقُوا عليها. لكنهم – مع الأسف – وجدوا أنفسهم في وضع محرج يتطلب منهم مناقشة مئات بل وآلاف الرجال في هذا الادعاء المتكرر بالنبوة وبالصلة بالسماءً. ولم يكن مما يُعَدُّ منطقيا قبول الزعم بكذب أو بجنون أو بهوس أو بمرض أو بمكر هذا

العدد المهول من صناع التاريخ ومن أكثر الناس تأثيرا فيه، لأن في ذلك تسفيه لوجود الإنسان على الأرض وتحقير لمنجزاته بربطها بالكذب والسفه والمكر، فضلا عما فيه من امتهان للعقل بعدم إخضاع أهم ظاهرة تاريخية في حياة البشرية للدراسة والتمحيص على ضوء منطلقاتها التي وضعت نفسها فيها.

وهكذا فقد كان لزاما على هؤلاء أن يتجنبوا قدر ما يستطيعون وضع الظاهرة الدينية في سياق كونها مناقشة لفكرة ادعاء وزعم هؤلاء الرجال صلتهم بالسماء، أي في سياق كونها مناقشة لفكرة النبوة. لأنها إذا وُضِعَتْ في هذا السياق، فليس بِمستبعد أن تنتصر في المعركة. الأمر الذي تم نتيجة له إهمال المناقشات في سياقها هذا إهمالا تاما من قِبَلِ معظم المفكرين والفلاسفة المعارضين لفكرة الدين والمنكرين للنبوات، ووضعها فقط في السياق التحليلي التاريخي الاجتماعي، بوصفها ظاهرة من هذا النوع، بعد اختزال كافة عناصرها الموضوعية، وبعد أن شُطِبَ منها أهم مُكَوِّن من مُكَوِّناتها أثناء التحليل، ألا وهو مكون "النُّبُوَّة" بالدلالة التي حددتها النبوة لنفسها، وهي زعم الاتصال بالسماء. مع أن هؤلاء المنكرين للنُّبُوَّات بتلك الصورة أقاموا معظم تحليلاتهم في نهاية المطاف على أساطير نحسبها أشد وقعا على العقول من كل الدلالات الأسطورية المتضمنة في الأديان بصِيَغِها المختلفة الموجودة بين أيدينا.

ترى أيهما يُعْتَبَر أكثر امتهانا للعقل، هل هو تصديق آلاف الرجال الأخيار الأكفاء المتباعدين زمانا ومكانا بأنهم أنبياء يتلقون الخبر من السماء، ومناقشة ما يمكنه أن يكون أسطوريا في ادعاءاتهم فيما بعد، أم تصديق أن الطوطمية الدينية نشأت بعد أن قرر الأبناء قتل أبيهم لينفردوا بأمهم التي اشتهوها جنسيا، لكنهم بعدما قتلوه شعروا بالذنب فقدسوه، فنشأت الطوطمية وهي إحدى الصور البدائية للدين؟ أيهما أكثر أسطورية حقا؟ لماذا يُراد لنا أن نصدق هذا الهوس المتعارض مع كل أشكال المنطق باسم العلم والحياد، ونُكَذِّبَ آلاف الرجال الأمناء الصادقين الأخيار الأكفاء الذين خدموا البشرية ودفعوها إلى الأمام بما ساعدها إلى الوصول إلى ما تنعم به من تطور عظيم في وقتنا الحالي؟ نعم، إننا نسأل لماذا وخدمة لمن وتحت أية لافتة؟

عود على بدء إلى روح "الفجاجة في الفهم". إن هؤلاء القوم بموجب هذه الروح وما تقتضيه من حَدِّيَّة في المواقف، وضعوا أنفسَهم أمام معادلة خياراتها صعبة. فإما قبول الصيغ الدينية كما هي، وإما رفض كل الصيغ الدينية أيا كانت. ولأن رفض كل الصيغ الدينية يتطلب الحذر من مناقشة الأنبياء في مزاعمهم بقصد تبرير هذا الرفض، واللجوء من ثم إلى التفسيرات التي تم اللجوء إليها لحماية أنفسهم من هذه المناقشة وما قد تؤدي إليه من نتائج غير مأمونة بالنسبة إليهم وإلى منهجهم الذي حُدِّدَت أهدافه من الأساس، فقد تم تكريس عُرْف حواري غير بريء ولا نزيه عندما تكون المسألة الدينية هي موضوع الحوار والمعالجة، وهو العرف الذي لا ينظر إلى هذه المسألة إلاَّ باعتبارها ظاهرة اجتماعية تاريخية معزولة عن فهمها لنفسها وعن تصويرها لذاتها، مُعالجا إياها في هذا السياق فقط، متحررا بالتالي من كل الأعباء

المعرفية الخطيرة التي تفرضها في العادة حقيقة كونها مسألةً قائمةً على صلة مزعومة بالسماء من قبل رجال يصعب التشكيك فيهم وفي كل الجوانب ودوما وفي كل مكان.

وهكذا وبعد أن كانت الصيغ الدينية السائدة تعرض النبوة بوصفها ظاهرة مطلقة معزولة عن التاريخ عزلا تاما في تصويرٍ لهذه الظاهرة فجٍ ومفارقٍ للواقع وللحقيقة. فإن الصيغ المنكرة لها وجراء رفض أي مطلق في الوجود – الإنساني على الأقل – جردوها من هذا المطلق وجعلوها ظاهرة تاريخية "محض" لا علاقة لأي واقع غير إنساني بها. وفي حقيقة الأمر، فإن النبوة ليست ظاهرة معزولة عن الواقع كما أنها وفي الوقت ذاته ليست ظاهرة معزولة عن السماء. إنها باختصار شديد، الصلة بين السماء والأرض ولا بد بالتالي من أن تنطوي على مطلقية السماء وعلى تاريخية الأرض في الوقت ذاته كي يستقيم أمر فهمنا لها.

إن أيَّ حديث عن ظاهرة الدين سيقود حتما إلى الحديث عن ظاهرة النبوة. إن النبوة هي الفكرة الأساس في الدين الذي لن يُفهم ولن يكون له معنى إلا في ضوء فهمها وتحديد معانيها وأنساقها المختلفة. إن الذي يتعرض للدين بمعزل عن النبوة لن يفهمه لأنه عزله عن روحه وعن مبرره. كما أن من يحاول أن يفهم النبوة بمعزل عن أدائها الديني، إنما هو مُحَلِّق في الفراغ، لأن النبوة – كاتصال بالسماء – تتجلى من خلال الدين كصيغة تعبر عن مؤدى ذلك الاتصال. ولأن الدين هو تجلٍّ للنبوة في واقع تاريخي، فلا شك في أن الدينَ – كلَّ دين – يُمكن التعامل معه كظاهرة تاريخية أفرزتها النبوة وهي تتجاوب مع التاريخي أو النسبي أو الزماني المكاني المحدود. أما النبوة فإن أي تعامل معها يجب أن يأخذ بعين الاعتبار مستويين لها، الأول، مستوى كونها ظاهرة عامة وشاملة. والثاني، مستوى كونها ظاهرة خاصة ومحدودة. في المستوى الأول تتم مناقشة ظاهرة النبوة من حيث المبدأ. هل هي واجبة أم مُمتنعة أم مُمكنة، وسياق هذا النقاش تأسيسي، يؤسس للظاهرة نفسِها بصرف النظر عن نُبُوَّة بعينها. أما في المستوى الثاني من مناقشة ظاهرة النبوة فإن البحث سينصب باتجاه نُبُوَّة بعينها للبحث في صدق مُدعيها أو في عدم صدقه.

يبدو جليا إذن أننا في المستوى الأول لن نحتاج إلى محاورة نبي معين ومناقشته في دعواه، لأننا نكون بصدد جميع الأنبياء من حيث المبدأ. بينما نحن في المستوى الثاني سنحاور النبي المعين في دعواه وفي نُبُوَّتِه الخاصة على وجه التحديد. في هذا الفصل إنما نحن بصدد النبوة في مستواها الأول. وسوف يتمحور تحليلنا لها في بعدها الفلسفي. وهذا يتطلب أن نسير معها خطوة خطوة حتى نتوصل بتؤدة وروية إلى الرؤى الموضوعية بخصوصها، مقررين منذ البدء أن النبوة في مستواها الأول ظاهرة وجودية، أما هي في مستواها الثاني – الزماني المكاني أو التاريخي – ظاهرة اجتماعية لأنها هي مُبْرِزَة الدين.

ثانيا.. النبوة كظاهرة

إن تحديد معاني الألفاظ ودلالات المصطلحات، يُعَدُّ بِمثابة الاستهلال الضروري عند الحديث في أي موضوع لِلَّفْظِ وللمصطلح فيه أهمية حقيقية في سياق تحليله وسبر أغواره. كذلك هو مفهوم النبوة. إن لفظ النبي في اللغة العربية لفظ مُكْتَنَفٌ بالتحليق في فضاءات الحركة، خاصة عند تَحَسُّس علاقة التكامل والتداخل التي تربطه بلفظ الرسول. إنه – أي النبي – لفظ اشْتُقَّ بطريقتين متباينتين، أو بتعبير أدق أُرْجِعَ إلى اشتقاقين متباينين، بناء على تصورين مختلفين لبنائه المعتقدي. فهو في أحد هذين التصورين مشتق من "النَّبَأ" ومعناه الخبر. والنبي بهذا المعنى هو المُنَبِئُ عن الله أو المخبر عنه. وهو في التصور الثاني مشتق من "النَّبْوَة أو النَّبَاوَة" وهي المكان المرتفع. والنبي على هذا الأساس هو إنسان رفيع المستوى عالي المنزلة والمكانة عند الله بناء على مقومات ذاتية فيه بطبيعة الحال، وهو الأمر الذي كان وراء اختياره نبيا مُخبراً عن الله.

إن الفرق بين هذين الاشتقاقيين ليس عابرَ الدلالة، بل هو ذو وقع تصوري معتقدي خطير أثَّر على "البناء النَّبَوِي" في نَسَقِه المعرفي الوظيفي تأثيرا كبيرا، ليس أدل عليه من حقيقة أن من تَبَنَّوا المعنى الأول – الذي يعني المخبر – هم في تاريخ الحضارة الإسلامية – كنموذج عن الحضارات الدينية – من عزلوا النُّبُوَّةَ عن الواقع وربطوها بمطلقات تعمل في فراغ وكأنها ظاهرة لا تخص عالم البشر. فأساءوا إليها كظاهرة مسيئين بالتالي إلى أطرافها الثلاثة، الله والنبي والإنسان، إنهم الأشاعرة ومن دار في فلكهم. وأن من تَبَنَّوا المعنى الثاني – أي النبي بمعنى الإنسان رفيع المنزلة – هم في ذات التاريخ من أصروا على أن للنُّبُوَّة بعداً إنسانيا متحررا من طلسميات الإطلاق، وعلى علاقة ما بواقع البشر وهو ينمو ويتحول ويتطور، ليعطوا لظاهرة النبوة بالتالي معنىً موضوعيا ذا دلالة، واضعين – إلى حدٍّ ما – كلاًّ من الإنسان والنبي والله في مكانه الصحيح. إنهم المعتزلة ومن دار في فلكهم.

وإنه بصرف النظر عن الجذر الاشتقاقي الذي يرجع إليه لفظ "النبي"، هل هو "النبأ" أم "النبوة والنباوة". فمن الواضح أنه لفظ ينطوي بموجب ذلك الجذر أياًّ كان، على عناصر حركية شديدة الدلالة ولا يمكن التنكر لها. فالإِنْبَاءُ حركة مفعمة بالحيوية، والارتفاع صفة تعطي إحساسا مُسْتَغْرَقاً بالانطلاق والاندفاع، وبالتالي بالحركة الدائبة والمستمرة. يبدو ذلك أكثر جلاءً عندما نضع هذه المعاني والأحاسيس الحيوية والحركية المحلقة، في مواجهة دلالية مع المعاني والأحاسيس التي تنطوي عليها لفظة "رسول"، التي تعود إلى جذر اشتقاقي يُغَلِّفُنا فور سماعه بالمعاني المقابلة تماما لحيوية لفظ النبي. فلفظ رسول يرجع إلى الجذر "رسل" الذي لا يُمكنه أن يزودنا إلاَّ بمعاني البطء والتؤدة وعدم الاستعجال. أليست عبارة "على رِسْلِكَ"، هي التي نوجهها إلى كل من نريد منه ألاَّ يستعجلَ في أمر ماًّ؟! وإذن ففي الوقت

الذي تُمَرِّغُنا لفظة النبي وبالتالي لفظة النُّبُوَّة في عالم من الإحساس بالحركة النَّشِطَة التي لا تنقطع، فإننا نجد أنفسنا وقد غرقنا في عالم من الهدوء والبطء وربما السكون عندما نتعامل مع لفظة "رسول" أو لفظة "رسالة". ولكن ما معنى ذلك؟ وما هي دلالته؟

لا يمكننا فهم هذا الفرق الهائل بين وقع اللفظتين علينا، أي بين ديناميكية النبوة من جهة وما يمكنه أن يقارب استاتيكية الرسالة من جهة أخرى، إلاَّ باعتباره مظهرا ضروريا من مظاهر الفرق بين دور كل من النبي والرسول في الواقع الإنساني. وهذا على وجه التحديد ما أنبأنا به التاريخ – تاريخ النبوات والرسالات – حين كشف لنا بكل وضوح عن أن مهمة الأنبياء لم تكن تتجاوز إصلاح الشرائع السابقة وتطهيرها مِماَّ علق بها من مداخلات بشرية حَرَفَتْها عن وجهتها الوظيفية المنوطة بها، وذلك دون المساس بجوهر هذه الشرائع أو بُناها التحتية التي تقوم عليها. النبي إذن هو بتعبير آخر مُجرد مصلح اجتماعي وليس أكثر. وهو لا يَملك إلاَّ أن يؤطرَ دعوتَه الإصلاحية هذه في ضوء المنظومة الدينية التي جاء بها رسول سابق.

التاريخ نفسه كشف لنا عن أن مهمة الرسل تختلف جذريا عن مهمة الأنبياء. لقد كانوا – أي الرسل – يأتون بشرائع جديدة، وبتعبير آخر كانوا يقيمون أديانا جديدة بكل معنى الكلمة. وبالتالي فالرسل هم أنبياء وُسِّعَتْ دائرة وظيفتهم لتتجاوز الدعوات الإصلاحية إلى الدعوات الثورية. لقد كان الرسل ثوارا حقيقيين يقلبون كل الموازين بعد أن غدا الواقع مُهَيَّئاً لِتَقَبُّلِ ثوريتهم وما يترتب عليها من نتائج انقلابية في الحياة. لهذا السبب كَثُرَ عدد الأنبياء بشكل ملفت في حين أن عدد الرسل كان قليلا. لأن الإصلاح الذي أنيط بالنبي هو عملية يتطلبها الواقع الإنساني باستمرار، وربَّما في كل جيل، كشكل من أشكال التجاوب السريع مع مستوى متدنٍ من التطور حصل ضمن أسس المرحلة السائدة نفسها.

أما عملية الانقلاب الديني الثوري، فهي – بحكم طبيعتها – لا يمكنها أن تكون من متطلبات الواقع الإنساني إلاَّ عند المنعطفات التاريخية الكبرى التي من شأنها أن تنقله لا من طور إلى طور آخر ضمن دائرة الأسس العامة نفسها، بل من طور إلى طور مختلف جذريا يتطلب أسسا ومفاهيم جديدة جِدَّة تامة. وهكذا يبدو واضحا السِّرُّ الكامن في كون النبوة لفظة مفعمة بالحركة والحيوية، في حين أن لفظة الرسالة تغمرنا بالسكون والتؤدة والبطء. من هنا يمكننا أن نفهم المعنى الحقيقي للقول المنسوب إلى رسول الإسلام محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام عندما سُئِلَ عن عدد الأنبياء فقال.. "مائة ألفٍ وأربعة وعشرون ألفا". وعندما سئل عن عدد الرسل فقال.. "ثلاث مائة وثلاثة عشر". إن صَحَّت الرواية طبعا.

إن هناك إذن علاقة جدلية من نوع خاص بين النبوة والرسالة، تجعل من كل منهما وعاء ينطوي على الآخر أو لحظة في وجود الأخرى. ففي كل نبوة رسالة مرتقبة، وفي كل رسالة نبوات مرتقبة. إن النبوات

كامنة في الرسالة بالقوة، تبدأ بالانبثاق منها إلى حيز الوجود نبوة بعد نبوة. لكن كل نبوة من هذه النبوات وهي تتوارث عملية الإصلاح وترتيب مسار التطور الإنساني، تنطوي بالقوة أيضا على الرسالة التي ستظهر في لحظة ما – كنتيجة للتراكم التطوري – إلى حيز الفعل، باعتبار ذلك التطور هو ما أحدثته النبوات لتهيئة الواقع لاحتضان ثورة رسالية جديدة، بكل ما لكلمة ثورة من معنى.

وهنا يجدر بنا أن نوضح أن لفظة النبوة – بناءً على ما سبق – أشمل بكثير من لفظة الرسالة. فكل الرسل أنبياء، لكن ليس كل الأنبياء رسلاً. فالأنبياء إذن أعم. ونحن عندما نتحدث عن الرسالات إنما نتحدث عن بعض النبوات أو عن حالات محددة ومعينة من النبوات. بينما عندما نتحدث عن النبوات فإننا نكون بصدد الحديث عن الظاهرة ككل، وهي الظاهرة التي تعتبر الرسالات محطات خاصة وقليلة جدا فيها.

ففي الوقت الذي يمكننا وصف الرسالة بأنها ظاهرة خاصة ومحدودة، فإنه يمكننا التأكيد على أن النبوة تمتاز بأنها ظاهرة عامة وشاملة لا تخص شعبا دون شعب ولا تقتصر على عصر أو جيل دون العصور أو الأجيال الأخرى لدى نفس الشعب. إنها ظاهرة كانت شائعة على مستوى العالم منذ أقدم الأزمان. "ولذلك لا يوجد شعب لم يعرف بشكل أو بآخر وحي الآلهة. فقد ظهر أناس مُلْهَمون في كل زمان ومكان تقريبا يؤمنون بأنهم وُهِبوُا قوى روحية لم تتوفر لغيرهم. حيث وُجِدَ في المجتمعات الأكثر بدائية أناس يختصون بالاتصال مع القوى التي تسود الإنسان أو تسيطر عليه، يمثلون الجماعة في علاقتها مع المقدس. وقد حفل تاريخ الديانات بطائفة من هؤلاء الذين نسميهم وسطاء. واللافت أن الأمر لا يقف عند مجرد شيوع الظاهرة وعموميتها على هذا النحو، بل يتعداه إلى ضربٍ من التشابه القوي بين رؤى الشعوب المختلفة للنبوة. فقد اتسم تفكير المصريين والعبرانيين والإغريق حول الإلهام والنبوة بقدرٍ كبير من التشابه. وكذلك تحدث الوثنيون واليهود والمسيحيون في عصر الإمبراطورية الرومانية عن الوحي بتعبيرات واحدة". (كتاب النبوة، دكتور علي مبروك، ص ٥٦،٥٧).

ومادامت النبوة ظاهرة عامة رافقت الإنسان منذ وعى ذاتَه والعالمَ من حوله، فلا شك في أن ظهورَها في حياته من حيث المبدأ، ومرافقتَها له بعد ذلك على مدى حقبٍ وأجيالٍ وعصور، مرتبط بظاهرة أو بظواهر أخرى كانت تُحَتِّمُ ظهورها إلى حيز الوجود. إن الحديث عن الظواهر التي كانت ترافق ظهور النبوات ببعدها العياني يكشف لنا عن تَكْوينٍ أساسي في بُنْيَةِ ظاهرة النبوة لا يمكنها أن تنفصل عنه، إنه ظاهرة الأزمة التي يكشف تاريخ النبوات ارتباط ظهورها – أي النبوات – بعمقها – أي الأزمات – في الواقع.

وبهذا المعنى لا تغدو الأزمة ظاهرة غريبة بل هي من صميم البناء التكويني الأساسي للعالم. فإذا كانت النبوة هي بمثابة التَّجَلِّي الإلهي في التاريخ الإنساني، فإن الأزمة ستمثل حتما واحدا من أهم مبررات هذا

التجلي، مادام قد ارتبط بها وجود النبوة، أي وجود التجلي الإلهي التاريخي ذاته. وهكذا يمكن القول أن ظهور الأزمة هو إرهاص ينبئ بقرب حلول مرحلة سَيُعَادُ فيها بناء الواقع عبر النُّبُوَّة. وخلاصة القول أن النبوة قد ارتبطت بالأزمة ارتباطا عضويا وجوديا إلى درجة دفعت البعض إلى المبالغة بالقول: "إن الرب كان يسبب الأزمات التاريخية حتى يبرر ظهور الأنبياء".

ثالثا.. النبوة من الأسطورة إلى الدين

عندما بدأت المادة الحية الحاسة تعي نفسها ومحيطها، بدأت تَتَأَنْسَن، "تَتَرَوْحَن". وأصبح ممكنا وصفها بالمادة الواعية. إن الحد الفاصل بين مرحلة وعي المادة بذاتها وبمحيطها ومرحلة عدم وعيها بذلك، لم يكن حداً جداريا، بل كان حدا تداخليا يجعلنا نعي الفرق بين بواكير الوعي الإنساني وبين مستوياته المتقدمة، من حيث القضايا التي شغلته وسيطرت على تفكيره. إذا كان تطور المادة وانتقالها عبر مراحلها كلها يتم من خلال تصور تداخل طيفي غير واضح الحدود بين تلك المراحل، فإن من السهل تصور أن تطور الوعي يخضع لآلية شبيهة بذلك. فهو – أي الوعي – لا يبدأ في تاريخ المادة من اللحظة كذا، متخذا الشكل كذا ليثبت عليه. أي هو ليس على ما هو عليه منذ أن بدأت بواكيره ربما قبل ملايين السنين.

فكما أن مستويات التطور في الحياة ليست متشابهة لدى كل الأحياء، بدءا بالنبات وانتهاء بالإنسان. وكما أن مستويات الإحساس باللذة وبالألم ليست متشابهة أيضا في مستوى تطورها لدى كل الكائنات الحية الحاسة، بدءا بأبسط كائن حيواني حاس وانتهاء بالإنسان. فكذلك مستويات الوعي بالذات وبالوجود، ليست متشابهة في مستويات تطورها لدى كل أفراد الكائن الواعي، سواء في المكان الواحد أو في الزمان الواحد، أو من حيث اختلاف الإنسان وعيويا من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان.

يمكننا القول إن التباين في مستويات تطور الوعي لدى الكائن الواعي "الإنسان"، يتخذ في المكان شكلا أفقيا وفي الزمان شكلا عموديا. أي أن حركة التطور الوعيوي في الزمان هي حركة تبدأ من الأسفل وتتجه نحو الأعلى. أما حركة هذا التطور في المكان فهي تتحرك على مستوى أفقي ممتد. وبكلمة أخرى فإن الفروق في مستويات الوعي في إحداثيها الزماني هي فروق بين أجيال وعصور وحِقَب، بينما تُعَد الفروق في مستويات الوعي في إحداثيها المكاني فروقا بين مجتمعات وكيانات بشرية ضمن نفس الحقبة أو العصر أو الجيل.

إن كافة مراحل التطور التي خضعت لها المادة منذ أن تم التكثيف لأول مرة من قبل الله، تمت في الزمان غالبا، أي باتجاه عمودي وليس أفقيا، باستثناء التطور الذي حصل للمادة الواعية، فإنه بالإضافة

إلى حصوله في الزمان فقد حصل أيضا في المكان، أي في الاتجاه الأفقي، وبنفس القوة والفاعلية التي تحدث في البعد الزماني للتطور، وربما أكثر. ولكن ما معنى هذا الكلام، وما هي فائدته بالنسبة لنا؟

إن الوعي بطبيعته عنصر ديناميكي يتطور "مُتَأَثِّراً بـ"، ويُطَوِّر "مُؤَثِّراً في".. خلافا لما قبل الوعي من مستوياتِ تواجدِ المادة، وهي المستويات التي لا تتطور إلاَّ "مُتَأَثِّرَةً بِـ" في الغالب. لهذا فقد كان الامتداد الزماني لتطور الحياة مثلا – كواحد من المستويات ما قبل الواعية للمادة – إلى مراحلها المتقدمة كبيرا جدا، نظرا لأنها تتحرك على درجاتٍ سُلَّمِها التطوري في ضوء قوى الدفع المتحققة لها من خارج ذاتها، فيما لا تقوم هي بدفع ذاتها إلى الأمام على ذلك السلم إلا في حدود تكاد تكون مُهْمَلَة بالقياس لما يحدثه الدفع الخارجي لها من تطور. وما يقال عن الحياة يقال عن الحس، بل وعن الحالة غير الحية للمادة، أي الحالة الذرية وما قبل الذرية لها.

إن هناك ظاهرة عجيبة وهامة نلمسها بوضوح ونحن نتعقب حركة المادة في رحلة تطورها المديدة منذ لحظة التكثيف ولغاية الآن. وهي أن كل مرحلة من مراحل التطور تغطي حقبة زمنية أكبر بكثير من الحقبة التي تليها. فالوصول بالمادة المكثفة من الذات المطلقة، إلى مرحلة البُنى الذرية والجزيئية تطلب حقباً زمنية فلكية في ضخامتها. والانتقال من البُنى الذرية والجزيئية إلى البُنَى الحيوية الأولى تطلب حقبا زمنية أقل. فيما قَلَّتْ المدة الزمنية اللازمة للتحول من مجرد الحياة البدائية إلى الحياة الحاسة. أما الحياة الحاسة فلم تكن قد تطلبت إلاَّ عدة مئات من ملايين السنين لكي تدرك مستوى المادة الواعية "الإنسان"، في صورتها البدائية.

وعندما ظهر الوعي في المادة تسارعت وتائر تطوره وما تزال، بحيث أن بضعة ملايين من السنين أو ربما أقل كانت كافية للوصول إلى ما نحن فيه من إنجازات عملاقة. والملفت أنه في داخل نفس مرحلة الوعي يحدث التطور بوتائر متسارعة جدا. فالخمسة آلاف سنة الأخيرة من حياة الإنسان شهدت معظم منجزاته الحضارية والعلمية والمعرفية إن لم يكن كلها تقريبا. والألفي سنة الأخيرة تضمنت أكثر من ثلاثة أرباع المنجزات التي تمت في تاريخ البشرية كله. ولا نريد أن نقول أن الخمسين سنة الأخيرة شهدت لوحدها معظم هذه الإنجازات. وهكذا دواليك.

إذن فديناميكية الوعي أوضح من أن ينكرها أحد. ولقد أسهم في تشكيل هذه الديناميكية ذلك النوع من التأثير المتكافئ والمتراكم الذي تُحدثه العلاقة التفاعلية الجدلية الدافعة، بين كل من الإحداثي المكاني للتطور الوعيوي والإحداثي الزماني له. إنه التأثير المتبادل للواعين بمستويات وعيهم المختلفة في بعضهم البعض مكانا وزمانا. إن هذا التأثير له دور السحر في تسارع التطور، لأن هذا النوع من التأثير الدافع إلى مستويات متقدمة من التطور لم يتحقق بهذا القدر إلاَّ للمادة الواعية وحدَها، فيما كان شبه معدوم تقريبا في المستويات ما قبل الواعية من المادة. ففي الوقت الذي لا توجد فيه حياة تؤثر في حياة أخرى تشاركها المكان والزمان لتؤديا إلى تغيير شكل الحياة في الزمان اللاَّحق إلاَّ في حدود ضيقة للغاية،

بحيث يمكن القول بانعدام تأثير البعد المكاني في تطور الحياة. فإن الوضع في حالة الوعي مختلف من حيث أن التلاقح بين مستويات الوعي في الزمان وفي المكان الواحد حقيقة تَصْبِغُ الوعيَ – بحكم طبيعته – بصبغتها الخاصة. فما من وعي إلاَّ ويؤثر في وعي يشاركه الزمان والمكان ليؤديا معا إلى التأثير شكلا ومضمونا في الوعي اللاَّحق.

وهكذا يبرز لدينا أحد أهم الأسباب المساعدة على هذا التسارع المهول في تطور مستويات الوعي، ألا وهو تأثير الوعي في الوعي ذاته على المحورين الزماني والمكاني، علاوة على الديناميكية الذاتية الدافعة إلى التسارع في البُنْيَة التكوينية للوعي ذاته عندما يبرز كشكل راقٍ للمادة يعمل على تطوير نفسه بنفسه أيضا. إلى درجة أن الوعي حَقَّقَ منجزات جعلته يقترب من التحكم في الحياة ذاتها وفي الحس ذاته وفي المادة ذاتها، في مُدَد زمنية يحتاج أي مستوى من مستويات المادة غير الواعية إلى أضعاف أضعافها كي ينتقل خلالها مجردَ خطوة تكاد تكون غير مرئية على سُلَّم تَطَوُّرِه الخاص به.. هل معنى ذلك أن الوعي سيتحكم في يوم من الأيام في التطور ذاته ويوجهه ويقوده إلى إرادته وغاياته الجزئية ضمن الغاية الكلية للخلق؟! حتما سيحدث ذلك مادام الإنسان ينمو بوعيه ضمن معادلة التَّأَلُّه الأبدية التي لا تنتهي.

لم تكن هذه المقدمة التي سقناها ونحن نستعد للحديث عن علاقة النبوة بالأسطورة وبالدين، إلاَّ من أجل تأكيد حقيقة تطور الوعي وتسارع هذا التطور وتَلاَقُح مستويات الوعي في بعدها المكاني قبل الزماني، لما في ذلك من منطلق متين لفهم السياق التاريخي لأنساق النبوة المختلفة.

إذن فقد بدأت رحلة الوعي بكل آلامها ومآسيها وبكل أعاجيبها ومُبْهِرَاتِها وبكل عثراتها وسقطاتها وبكل إنجازاتها وطموحاتها. بدأت صغيرةً وُلِدَت من رحم الظلام الدامس الذي كان يخيم على كل أشكال المادة حتى الحيَّة الحاسَّة منها. وراحت وسط هذا الظلام تبحث عن بصيص أمل وعن ومضة نور، وتشيد بناءَها لَبِنَةً لبنة وتنمو وتكبر. فكانت مولودا غضا وَجَدَ نفسه فجأة في عالم مُبْهِر مدهش له معنى لا يعرف عنه سوى حقيقة واحدة هي أن عليه أن يعرفه ويعيه ويفهمه، وهو مربوط بخيط رفيع لا يُرى إلى حقيقة الحقائق وسر الوجود الذي فرض نفسه عليه منذ أولى لحظات وعيه، وذلك بأن يحس به ويستأنس بوجوده من حوله ويستوحش من بعده عنه. إنه الله الذي رَكَّبَ المادةَ منذ أن ركبها أول مرة مقهورة بهذه القابلية التي ما كان لها إلاَّ أن تسيطر عليها منذ اللحظة الأولى لوعيها بذاتها وبمحيطها وبالوجود من حولها. وهكذا كان الله أو القوة الخفية أو الآلهة أو المقدس أو سَمِّهِ ما شئت، هو الصورة الأولى لوعي الإنسان، والمادة الخام الأساسية التي راحت تصقل وعيه وتنميه وتطوره خطوة خطوة إلى أن بدأ يَتَأَلَّه.

منذ اللحظات الأولى لبزوغ فجر الوعي، استشعر المخلوق الواعي "الإنسان"، أنه يفتقد أمرا هاما أشعره افتقاده إياه بالوحشة والغربة والقلق، ولأنه لم يتصور هذا المُفْتَقَد إلاَّ قادراً على تخليصه من وحشته وغربته وقلقه، فقد تصوره أقوى منه وأفضل وأعلم.. إلخ. ولمَّا لم يستطع أن يجد تفسيرا بحكم

بدائية الوعي لديه، لعدم وجوده إلى جانبه كي يؤنس وحشته ويقضي على بواعث قلقه وخوفه وغربته، فقد قاده تفكيره إلى ابتداع فكرة الخطيئة التي لابد وأن تكون هي السبب الذي جعله ينفصل عنه.

وهكذا ظهرت بواكير التفكير الأسطوري لعلاقة الإنسان بتلك القوة الخفية المحببة إليه، في تلك القصة التي تمحورت حول الخطيئة، مُتَّخِذَةً أشكالا مختلفة، حسب طبيعة العناصر التي راحت تُسْهِم في تشكيل الوعي لدى الأقوام والشعوب والأمم في كل زمان ومكان، والتي راحت النبوة تتعامل معها بما يناسبها من أدواتٍ يُمليها الواقع الموضوعي والبعد التاريخي.

إذن فالنبوة قد ظهرت إلى حَيِّز الوجود – بما هي وسيلة للاتصال بهذا الوجود المحبب المؤنس المنفصل عن الإنسان الذي أحس بأنه في أمس الحاجة إليه – كنتيجة للإحساس بأزمة مُؤَرِّقَة، في محاولة لتجاوز هذه الأزمة التي تمثلت في انحدار الإنسان إلى طوق الخطيئة التي قيدته بأن جعلته يفقد هذا العزيز المحبب الذي آثر الانفصال عنه عقابا له على تلك الخطيئة. ومن الملاحظ رغم أن كل أساطير النبوة تشترك في حالة تشبه الإجماع على فكرة الخطيئة كمبرر للانفصال بين الإنسان وخالقه، فإنها قد اختلفت في الخطيئة نفسها من حيث هي قصة وحدث. وهكذا فإن النبوات جميعا سواء كانت أسطورية أو دينية وسواء كانت بسيطة وبدائية أو معقدة ومتطورة، إنما جاءت كردٍّ على أزمة الشعور بالانفصال في محاولاتٍ متتابعة لقهره – أي الانفصال – وإعادة الأمور إلى نصابها والمياه إلى مجاريها في توحيدٍ مستهدف بين الإنسان وبين الله.

"فقد كشفت معظم الميثولوجيات القديمة والأديان، عن عصر شاركت فيه الآلهة البشر حياتَهم، ثم حدث الانفصال بينهما نتيجة خطيئة الإنسان. إن مهمة الأنبياء قد انبثقت من هذا الانفصال الفاجع وذلك لإعادة الوصل بين الإله والإنسان. الوحي الديني إذن هو الذي يقضي على الاغتراب الذي يتمثل في انفصال الإنسان عن الله بعد أن كان يحيا في وحدة معه". (كتاب النبوة، دكتور على مبروك، ص ٧٤). وكلما كان المستقبل بالنسبة للإنسان مُدَثَّراً بطلاسم المجهول الباعثة على الوحشة والقلق والاغتراب، كلما كان في حاجة ماسة إلى الوحي والنبوة لغمره بالاطمئنان ولمنحه الأمل.

الميثولوجيا "الأسطورة"، ارتبطت في الاصطلاح بالنبوة التي تنطلق من الأرض إلى السماء، أما الدين فقد ارتبط بالنبوة التي تهبط من السماء إلى الأرض. وبكلمة أخرى فإن النبي في الأسطورة هو صاحب المبادرة في ربط الله بالإنسان. بينما الله في الدين هو صاحب المبادرة في ذلك. وهذا الاختلاف بين النَّسَقَين الأسطوري والديني في بُنْيَة ظاهرة النبوة ليس ناتجا عن فراغ، بل هو يرجع إلى المسار الذي اختطه الانفصال المُتَصَوَّر بين الله والإنسان منذ بدأت تهيمن على تفسير الإنسان لواقعة الانفصال فكرةُ الخطيئة الإنسانية كسببٍ لها.

فمسار هذا الانفصال قد اختلف في تُرَاثِيَّات النَّسَق الأسطوري عنه في تراثيات النسق الديني. فالميثولوجيات تتحدث عن إنسان جاور الآلهة على الأرض. لكن هذه الآلهة ما لبثت أن غادرت هذا المسكن

الجماعي بعد الخطيئة الأولى. أما الديانات فتتحدث عن جيرة بين الله والإنسان في السماء ما لبثت أن انهارت بهبوط الإنسان إلى الأرض بسبب الخطيئة بطبيعة الحال. فمسار الانفصال قد اتخذ إذن خطاً صعوديا بانزواء الآلهة في السماء ابتعادا عن الأرض الموبوءة بالخطيئة في "النَّسَق الأسطوري" . وخطاً آخر هبوطيا بإلقاء الإنسان في الأرض بعيدا عن السماء بعد أن أصبح موبوءا – أي الإنسان – بالخطيئة في "النَّسَق الديني" . ففي الوقت الذي تعالت فيه آلهة النسق الأسطوري عن الأرض الملَوَّثَة بالخطيئة فآثرت مغادرتها نكالاً بهذا الإنسان. فإن إله النَّسَق الديني تعالى بسمائه عن أن يسكنها إنسان مخطئ فقذفه منها إلى الأرض نَكالاً به.

وبالتالي فإذا كانت النبوة هي ظاهرة تعمل في الاتجاه القاهر لهذا الانفصال في محاولةٍ لاستعادة اللحمة بين هذين الوجودين اللذين تنافرا فجأة بسبب الخطيئة، فإن ما يلفت الانتباه حقا هو أن المسار الذي اختطته النبوة في سياق تلك المحاولة يحدث في خطوط متوازية ومتطابقة تماما مع تلك التي اختطتها حادثة الانفصال ذاتها. فمسار محاولة إعادة التوحيد بين الله والإنسان أو بين الآلهة والإنسان في النَّسَق الأسطوري كان يتم عبر حركة صعود من الإنسان نحو السماء. أي أن النبوات المرتبطة بهذا النسق كانت تنطلق من الأسفل متجهة نحو الأعلى في مبادرة من الإنسان إلى طلب المساعدة من الآلهة التي انتقمت منه بتركه غريبا ووحيدا على الأرض. أما في النسق الديني فقد كان مسار محاولة إعادة اللحمة بين الإنسان والله يتم عبر حركة هبوط من الله نحو الأرض. أي أن النبوات المرتبطة بهذا النسق كانت تنطلق من الأعلى إلى الأسفل في مبادرة من الله بإرسال وحيه إلى الإنسان.

إن كافة ما ذكرناه سابقا سواء ما تعلق منه بأولى مظاهر الوعي بالوجود والتي تمثلت في فكرة الخطيئة وفي ما كان سببا لها وفي ما أدت إليه، أو ما تعلق منه بِمسارات الانفصال بين الله والإنسان وبما اتخذته ردا على ذلك، المساراتُ العاملة في اتجاه إعادة الربط واللحمة بينهما. إن كل ذلك هو انعكاس طبيعي لوعي الإنسان وهو يتطور وينمو. وهو ما تُمكننا ملاحظته بوضوح وجلاء من خلال تتبع مسار تطور النبوات.

يمكننا أن نلمسَ أن المسار الذي تحركت فيه واختطته لنفسها النبوات الأسطورية لم يبتعد عن كونه انعكاسا لبناء وعيوي فسر الإنسان البدائي من خلاله العالمَ من حوله ووضعَه ومكانتَه فيه. وداخل النسق الأسطوري نفسه لم يتسم البناء النَّبَوي بالثبات على شكل واحد وأحادي الدلالة. بل هو – أي هذا البناء النبوي – أخذ في التطور ضمن نفس أساسيات التصور الأسطوري للإنسان البدائي بحيث أمكننا التمييز داخله – أي داخل النسق الأسطوري – بين شكلين رئيسين للنبوة يعبر كل واحد منهما عن مستوى معين من مستويات الوعي وعن شكل مختلف له.

أولا.. النمط الطبيعي.. حيث كانت إرادة الآلهة تتجلى في هذا المستوى من الأنساق الأسطورية من خلال الطبيعة ذاتها، وتحديدا من خلال بعض موجوداتها التي كانت ذات دلالة معينة عند أصحابها مثل "أحشاء الأضاحي المرتبة على المذبح الإلهي أو حفيف الأوراق في السنديانة المقدسة عند الإغريق، وملاحظة الإشارات والعلامات وحركات الأشياء الملقاة في عين ماء، أو حركات صورة الإله عندما يُحْمَل عند قدماء المصريين، وإجراء القرعة وضرب القداح أو ملاحظة الطيور المحلقة عند العرب".(النبوة، على مبروك، ص ٨٤). وكلما توغلنا بعيدا في العصور الإنسانية الغابرة كلما اتضحت لنا أكثر هذه الظاهرة، أي ظاهرة انعكاس العالم في نُبُوَّات الإنسان البدائي بصورة فَجَّة لا تعني إلاَّ تصوراً بعدم القدرة على التمييز الفعلي لذلك الإنسان بين الطبيعة وبين نفسه. أليس مثيرا للدهشة أن الإنسان في تلك الحقب الغابرة من بدائية الوعي كان يشير إلى الظواهر الطبيعية المحيطة به بضمير المخاطب "أنتَ"، مؤكدا على وعيه بشكل من أشكال التَّوَحُّد بينه وبين تلك الظواهر، في حين أن ضمير الغائب "هو"، لم يبدأ يظهر في الإشارات إلى تلك الظواهر إلاَّ في مراحل متقدمة من وعيه بذاته – أي الإنسان – وبانفصاله وباستقلاله التام عن الطبيعة؟!

ثانيا.. النمط الذاتي.. وذلك حين نَما البناء الوعيوي للإنسان من نسقٍ طبيعي فَجٍّ إلى نسق ذاتي قائم على وعي الإنسان بذاته ككيان منفصل عن الطبيعة وعن العالم. إن هذا النمو في الوعي باتجاه الذاتية واكبه تطور في النبوة باتجاه أن تكون ذاتية الطابع أيضا، كتعبير عن كونها انعكاسا لوعي الإنسان. وهكذا يظهر الإنسان في هذا النوع من النبوات وقد انتهج نهجا جديدا في التعرف على إرادة الله، وهو نهج ينصب باتجاه التعرف عليها داخل الذات الإنسانية من خلال الأحلام والرؤى، أو ما كان على شاكلتهما. وينتشر هذا النوع من النبوات في الحضارات المتقدمة مثل الحضارة الإغريقية. بل إن النبوات في النسق الديني ذاتها لا تتحرر تحررا كاملا من هذا النمط الذاتي في إبراز نفسها. فالرؤى الصادقة التي تجيء كفلق الصبح أو التي يشعر النبي فيها بأنه مطالبٌ بأمر ما كانت جزءا من نبوات النسق الديني، كما تدل على ذلك نصوص تلك الأديان، بدءا من رؤى إبراهيم وانتهاء برؤى نبي الإسلام محمد عليه الصلاة السلام.

ويواصل الوعي نُمُوَّه وتَقَدُّمَه. ومع كل لحظة يتقدمها يتقدم ويتطور وعيُه بالإله وتصورُه له، تساعده في ذلك، المسيرة الطويلة للنبوة، إلى أن يصل في النهاية إلى مقدرةٍ فائقة على تصور مفهوم الإله المجرد. يكشف عن ذلك ما كان النَّسَقُ الميثولوجي للنبوات يطرحه من صورٍ للآلهة على هيئة الإنسان. أي أن تَصَوُّرَ الإنسان للإله – في تلك المراحل من الوعي – كان مشوبا بالطبيعة من حوله ثم بذاته. الإله إذن كان صورة عنه وعماَّ حوله. أما كلما كان الإنسان قادرا على الفصل بين ذاته وبين العالم كلما انعكس ذلك

على صورة الإله في وعيه. وإذ وصل الإنسان إلى مستوى متقدم من هذا الفصل فقد اقتربت صورة الإله إلى مستوى متقدم من التجريد الناتج في الأصل عن هذا الفصل.

فبعد أن كان الإنسان في نُبُوَّاتِ النسق الميثولوجي يتعامل مع إله راح يبحث عما يمكنه أن يوجد فيه — أي في الإله — منه — أي من الإنسان - نجده في نبوات النسق الديني، وهي النبوات التي وصل فيها الإنسان إلى مستوى راق من التجريد في تصوره للإله، يتعامل مع إلهٍ راح يبحث عما يمكنه أن يوجد فيه — أي في الإنسان — منه — أي من الإله — وبكلمة أخرى، فبعد أن كان الإله الميثولوجي صورةً عن الإنسان، أصبح الإنسان الديني صورةً عن الإله. ولأن نبوات النسق الديني تتخذ مسارها هبوطا كما مر معنا، فإن الله هو الذي أصبح يبادر بإرسال أنبيائه وإنزال وحيه والتعريف بإرادته قبل أن يطلب منه البشر ذلك كما كان عليه الحال في نبوات النسق الميثولوجي. وكان ذلك بطبيعة الحال راجعا إلى التطور الحاصل في مستويات الوعي فنقلته إلى القدرة على التجريد وتكوين مفهوم وتصورٍ راقيين نسبيا عن الإله.

"فقد رأى البدائي إلهَهُ قائما في جوانب الطبيعة (قطعة حجر، حيوان، طائر، كوكب، نجم.. إلخ). ثم ارتقى الوعي قليلا فظهر الإله في صور الإنسان (هكذا كان الإله في مصر القديمة وهكذا كانت آلهة الإغريق). ولم يُقَدَّرْ للإنسان أن يبلور مفهوما غاية في التجريد والعُلُو إلاَّ بعد أن بلغ الوعي ذروةَ تَقَدُّمِه. وهكذا فقد كانت مسيرة الإله كتصورٍ في التاريخ هي نفسها مسيرة الإنسان، إذ يرتقي بوعيه من أكثر صُوَرِه طبيعيةً وفجاجةً إلى أكثرها تجريدا وتعاليا". (النبوة، علي مبروك، ص٨٦).

وإذا كان النسق الميثولوجي للنبوة قد تضمن العديد من النبوات فإنه لم يتضمن أية رسالات. إن الميثولوجيا لم تفرز إلاَّ أنبياء، لكن الرسلَ كانوا إفرازا للنَّسَقِ الديني. علما بأن الله كان له حضوره الدائم في النسقين. لكن النسق الميثولوجي كان أكثر بدائية من أن يحتمل رسالة أو من أن يحتاجها أو من أن يتمكن من توظيفها التوظيف الأمثل. لهذا فلم تكن مسيرة النبوات في النسق الميثولوجي إلاَّ حلقاتٍ في سلسلة تفعيل الواقع ودفعه باتجاه مراحل متقدمة تستطيع احتضان النسق الديني عموما والرسالات خصوصا وتحديدا.

لقد اشتمل النسق الديني فيما اشتمل عليه، على النبوات الكبرى (الرسالات الكبرى)، اليهودية والمسيحية والإسلام. وهي بحكم كونها نُبُوَّاتٍ نسقٍ ديني فقد قامت كلها وما كان لها إلاَّ أن تقوم على مبادرات إلهية صرف، ولكن دون إهمال عنصر الأزمة الذي تَحدثنا عنه فيما مضى كصاعقٍ مُفَعِّلٍ لإعداد الواقع بما يكفل قدرته على احتضان هذه الرسالات (الثورات). وإن شيوع وانتشار هذه النبوات تحديدا من بين نبوات النسق الديني لا يَمنع وجود نبوات ورسالات نسق ديني أخرى ظهرت هنا أو هناك في هذا الزمان أو في ذاك وأدت دورها المنوط بها وانتهى أمرها إلى زوال.

وإننا عندما نتحدث عن هذه النبوات الثلاث فنحن في واقع الأمر نتحدث عن لحظات ثلاث أو عن نقاط ثلاث على خط مستقيم واحد رسمه مُعَلِّمٌ واحد لهدف واحد، يعكس الانتقال من نقطة منها إلى النقطة التي تليها، استجابةً من ذلك المعلم الذي رسم المستقيم، لمختلف المستويات التي راح الوعي والواقع ينموان من خلالها بينهما – أي بين هاتين النقطتين – مُتَطَلِّباً بالتالي هذا الانتقال الثوري. وإذا لم نقبل القول باعتبار الانتقال من نقطة إلى أخرى جاء كنتيجة لهذا التطور الحاصل في الوعي وفي الواقع، فإن تفسيره – أي الانتقال – سيبقى غير مفهوم وغير معقول وخالٍ من الدلالات. "فالله لا يضيره أبدا أن يكون فعله مُبَرَّراً بوضع إنساني تاريخي معين، بقدر ما يضيره أن يكون فعله بلا غاية". (النبوة،على مبروك، ص٨٧).

إن علاقة التكامل بين لحظات النبوة الكبرى الثلاث في النسق الديني، حقيقة واضحة لا ينكرها إلاَّ جاهل بتاريخ النبوات. لا بل إن جوهر التكامل والتعاضد يُعْتَبَر أحد المكونات الأساسية لظاهرة النبوة عموما، ابتداءً بنسقها الميثولوجي الذي صَبَّ مسارَه التاريخي في خانةِ ولادةِ حالةٍ وعيويةٍ تستطيع التجاوبَ مع النسق الديني، وانتهاءً بهذا النسق الديني ذاته، وهو ينطلق من لحظات الوعي التجريدي الأولى لدى الإنسان مُكَثِّفاً مساره التاريخي في نقطة محددة أحاطها بالرعاية والاهتمام، ثم وهو ينتقل منها إلى نقاطٍ لاحقة ضمن خطة التجاوب العامة مع تطور الوعي الإنساني.

إن هذا التكامل هو ما قال عنه السيد المسيح.. "لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس والأنبياء. ما جئت لأنقض بل لأكمل". وعن هذا التكامل ذاته تحدث رسول الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم، عندما أوضح أنه اللبنة الأخيرة في بنيان النبوة الطويل. ناهيك عما تعنيه النظرة الإسلامية الخاصة إلى الاعتقاد في الله وفي كتبه وفي رسله من مؤشر واضح على هذا التكامل.

إن النبوة من لحظتها الأولى إلى لحظتها الأخيرة هي عبارة عن ظاهرة مديدة مترابطة الحلقات. كل حلقة فيها ذات أهمية بالغة بالنسبة للحلقات التي تليها، كما أنها لا تستغني قطعا عن الحلقات التي سبقتها. وهكذا يغدو كل دين – إذا قبلنا الافتراض القائل بأن اليهودية والمسيحية والإسلام هي ديانات مختلفة وأن كلا منها قائم بذاته – في حاجة إلى الأديان الأخرى. أي أن الإسلام بوصفه إحدى لحظات نبوات النسق الديني بحاجة إلى المسيحية وإلى اليهودية بصفتهما كذلك، لأنهما مبررا وجوده ومنبعا تعاليمه. وهما أيضا – أي المسيحية واليهودية – بصفتهما حلقتين في هذه السلسلة في حاجة إليه حتما لأنه يمثل غايتهما التي يصبوان إلى إدراكها.

لكننا في الواقع لا نأنس إلى هذا التفريق بين حلقات النبوة الثلاث في النسق الديني. بل إننا نعتبره – أي هذا النسق – قد أفرز في المحصلة دينا واحدا، بدأ لا باليهودية وانتهى لا بالإسلام ومر لا بالمسيحية. فهذه أسماء اصطلاحية قد نتفق عليها وقد نختلف، وقد نقبلها وقد نرفضها. وقد كان من الممكن أن نسميها – أي تلك اللحظات الدينية الثلاث - بغير هذه الأسماء. نقول.. إن النسق الديني أفرز في المحصلة

دينا واحدا، ليس بذي أهمية أن نعرف متى بدأ على وجه التحديد في سياق الرؤية التي نحن بصددها، ولا حتى كيف تم اختزاله في مسيرة دينية سُمِّيَت لحظاتها المصيرية الكبرى، "يهودية، مسيحية، إسلام". بل إن ما يهمنا حقا أنه – أي النسق الديني – بدأ بعد أن تطلبه الواقع، ولم يعد يَكْتَفي بالنسق الميثولوجي لتلبية احتياجاته في ضوء معادلات الأزمة. واختتم مهمته بمحمد وبالكتاب الذي أُنْزِلَ عليه "القرآن"، منهيا بذلك، الدور الوظيفي التاريخي لظاهرة النبوة بكافة أنساقها. وهو الأمر الذي لا يساعدنا على فهم أي سبب موضوعي عميق يكمن وراء توقف البعض عند الحلقة التي سميت باليهودية، وتوقف البعض الآخر عند الحلقة التي سُمِّيَت بالمسيحية، وعدم التعامل الإيجابي مع الحلقة الأخيرة، مع أن اليهود والمسيحيين على حد سواء مازالوا يعيشون في وهم انتظارها وترقب النبي المرسل بها، وهو النبي الذي لن يأتي وإلى الأبد مع كل أسف، ومع اعتذار السماء لهم عن هذا الوهم الناتج عن خلطٍ وكِبْرٍ آثمين.

ولعله من السهل على أي مُنْصِف أن يُدْرِكَ أن تَوَقُّفَ هؤلاء المتوقفين عند تلك الحلقات ورفض التجاوب مع الحلقة الأخيرة أو حتى اعتبارٍ أنها هي بالفعل الحلقة الأخيرة، هو توقف عند صورٍ ما تزال متخلفة في تصورها للإله عن التصور الذي قدمته تلك الحلقة، وهي تتعامل معه في إطارٍ أكثر تجريدا. تماما كما كان التوقف عند الحلقة الأخيرة وعدم اعتبارها قابلة للتطور من خلال العقل والعلم، هو توقف عند حدود لا شك في أنها متراجعة في تصورها للإله عما يقدمه العقل – النبي الأبدي – في مستويات وعيه وإدراكه الراهنة. ولا نَجد من افتراضٍ نفسر به رفض أولئك التعامل مع آخرِ حلقات النبوة متمثلة في اللحظة التي اصْطُلِحَ عليها بالإسلام، إلاَّ القول بأنهم يعتقدون بواحد من أمرين كلاهما يقطع بسفاهة من يعتقده. الأول تكذيب محمد بن عبد الله في دعوى النبوة، والثاني هو اعتبار أن إلها آخر غير الإله الذي أرسل عيسى وموسى هو الذي أرسل محمدا، وبالتالي فإن رسالته لا تعنيهم لأنها من إلهٍ غير إله اليهود والمسيحيين. وحسب إهمالِ الرسالة الإسلامية في حلقتها الأخيرة تهافتا، هذا السَّخف الذي تقوم عليه مبررات إهمالها المتصورة.

ولكن إذا كنا نتحدث عن التطور – أيُّ تطور – فإننا نؤكد على حقيقة أن المراحل لا تفصل بينها الحدود بالمعنى الجداري، بل هي متداخلة بالمعنى الطيفي. أي أنه لا توجد مرحلة من مراحل البناء الخاضع للتطور إلاَّ وفيها حتما وبطبيعة الحال شوائبُ من بقايا وامتدادات المرحلة السابقة، وأن هذه الشوائب لن تزول إلاَّ بقطع أشواط جديدة من التطور. إن هذا يعني قطعا – بعد سحبه على واقعة التطور الذي خضعت له ظاهرة النبوة – أن النَّسَقَ الديني لها – أي لظاهرة النبوة – لابد مُحْتَوٍ على شوائبَ وبقايا من النسق الميثولوجي، دون أن يعني ذلك شيئًا آخر غير الخضوع الموضوعي لمقتضيات التطور ولآليات تَحَقُّقِ هذه المقتضيات في الواقع. أي أن نُبَوَّات النسق الديني حتى في لحظتها الأخيرة لم تكن لتتحرر تماما من بقايا الأسطورة في بنيانها. وفي ذلك استجابة من الله لطبيعة الواقع الوعيوي الذي تعمل فيه النبوات حفرا وتجميلا باتجاه الكمال والتجريد.

فإذا كانت النبوات قد نشأت في واقع وَعْيَوي إنساني ميثولوجي اضطرت معه إلى التجاوب مع معتقد الانفصال بين الله والإنسان – وهو المعتقد الذي هيمن على بواكير الوعي كاستسلام للشعور الطاغي بالوحشة والاغتراب – وذلك بعد أن وضعت هذه النبوات في لاوعيها، أو في (وعي الله) إن صح التعبير، خطةً ذات طبيعة استراتيجية، تهدف إلى إعادة اللُّحْمة بينهما عبر السير بهذا الوعي المضطرب المرتبك خطوة خطوة إلى أن تصل به إلى درجات متقدمة من التجريد. نقول.. إذا كانت هذه الظروف هي ما نشأت في أتونه النبوات، فإن القصد الذي أشرنا إليه بـ "إعادة اللحمة والتقدم بوعي الإنسان وتجريده"، يُعَدُّ أهم عناصر التشابه بين جميع أنواع النبوات الميثولوجية منها والدينية.

يمكننا أن نلاحظ بطبيعة الحال اختلافات ذات دلالة بين النبوات في أشكال التعبير عن إعادة اللحمة بين الله والإنسان، سواء بين النبوات ذات النسق الواحد، أو بين النبوات وهي تقفز من نسق إلى نسق. وبكلمة أخرى فإن هذه اللحمة قد تحققت بشكل أو بآخر في معظم إن لم يكن في كل حلقات النبوة. ولم يكن أي شكل من أشكال الاختلاف في صور التعبير النبوية – أيا كانت مستوياتها – عن "إعادة اللحمة"، إلاَّ بسبب الوعي الذي ظهر بصُوَرٍ عديدة سواء في الزمان الواحد باختلافه من مكان إلى مكان، أو في المكان الواحد باختلافه من زمان إلى آخر، أو باختلافه في الزمان والمكان معا.

ومع أن ظاهرة النبوة قد ارتبطت منذ نشأتها بالوعي، لأنها لم تبرز إلى حيز الوجود إلاَّ انعكاسا له وتعبيرا عنه وتجاوبا معه في صُوَرِه وأشكاله العديدة، كاشفة لنا بالتالي – أي النبوة – عن ظاهرةٍ تعددت أشكالها وتنوعت واختلفت. إلاَّ أن ذلك لا يَمنع من الإقرار بأن التشابه في النبوات يكمن في أحد أهم عناصره، في هذا الاختلاف والتباين ذاته، من حيث أنه كله ناتج عن حقيقةٍ واحدة، هي حقيقة ارتباط ظاهرة النبوة بالوعي. إن هذا الارتباط إذن يمثل عنصر تشابه أساسي بين لحظات النبوة في كافة أنساقها.

إن ما سبق يعني أن الاعتقادَ بوجودِ انقطاع تاريخي قائم بصورة جدارية بين النسقين الديني والأسطوري في مسألة النبوة، هو اعتقاد غير صحيح ولا يقوم على منطق أو على رؤية موضوعية في قراءة التاريخ عموما وتاريخ الوعي خصوصا. وبعبارة أخرى فإنه لمن الوهم الشنيع الاعتقاد بأن نبوات النسق الديني وهي ظواهر ترتبط بالوعي كما مر معنا، يُمكنها أن تكون بدأت مكتملة ومتحررة من أيَّة شوائب ميثولوجية. إننا نستطيع أن نَجزمَ أن أياًّ من لحظات النسق الديني الكبرى الثلاث لم تتحرر تحررا كاملا من شوائب نبوات النسق الميثولوجي، وإن كانت تلك الشوائب تكثر في اللحظة اليهودية، وتقل وتتقلص في اللحظة الإسلامية، بسبب ارتباط النبوة بالوعي وتجاوبها معه. والوعي الإنساني بكل تأكيد كان أكثر تقدما عندما أُرْسِلَ محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم عنه عندما أُرْسِلَ موسى أو عيسى أو قبلهما إبراهيم عليهم السلام جميعا.

ولعل هذا هو السبب العميق الكامن وراء معاناة الديانة التوراتية من كمٍّ هائل من الشوائب الأسطورية التي لم تقتصر على ما انتهجه الرب نفسه من استخدام للأسطورة بشكل إيجابي، بل انطوت على مخزون بشري شديد الفجاجة والبشاعة من الخرافات والأساطير والأكاذيب التي أَفْقَدَت حتى الأساطير التي استخدمها الإله قدرتها على تحقيق هدفها التعليمي والتربوي والتوجيهي، ما انعكس على معتقدات أتباعها وعلى سلوكهم، فغدا همجيا جدا، إلى حد امتلاك الإله واعتباره أثاثا خاصا أو متاعا خاصا بالمؤمنين بالتوراة تحديدا، وتصويره على أنه جلاد لمن ليسوا توراتيين بصورة تَقْشَعِرُّ لها الأبدان. في حين اختلفت الصورة عند أتباع المسيح من المؤمنين بالأناجيل المختلفة، لتغدو التصورات أكثر نضارة وإشراقا عند الحديث عن الإله، وهي الصورة التي تكاملت أكثر فأكثر بتقلص مَدَيَاتِ التصورات الميثولوجية عن الإله في الحلقة القرآنية، التي ليس من الصعب على أي قارئ منصف لها ولنصوصها أن يستشرف صورة أكثر نقاء وتجريدا للإله مماَّ كانت عليه في الحلقات الدينية السابقة.

ولكن لماذا لم تتمكن نُبُوَّاتُ النسق الديني من التحرر من شوائب النسق الميثولوجي وبقيت رغم كل التطور الذي اعتراها لصيقة به، وإن يكن بمستويات مختلفة؟!

من الواضح أن النبوة كانت تهدف دوما إلى شيء ماَّ له علاقة بمصلحة الإنسان ضمن رؤية معينة لا تفصل تلك المصلحة عن بعدها الوعيوي التاريخي. ومادام الأمر كذلك فقد كان من الطبيعي أن تلتصق النبوة حتى وهي تعرض أرقى نماذجها، بالميثولوجيا التي كانت ما تزال تعشش – حتى عند إرسال آخر الأنبياء – في الوعي المتلقي للنبوة. وهي – أي النبوة عموما – ما كانت لتقدر على أن تحيد عن هذا المنهج الالتصاقي بالميثولوجيا، لأنها لو فعلت وقطعت أواصر الصلة بينها و بينه، كانت ستغدو معطىً معرفيا غريبا لا يلامس وعي الإنسان بدلالته التاريخية، بل ستظهر وكأنها غير معنية بعالمه، وهو الأمر الذي كان سيحول عندئذ بينها وبين قدرتها على تحقيق المصلحة المرجوة بالصورة التي كانت تهدف إليها. وهكذا فإننا نؤكد على أن عدم تحرر النبوة حتى في أرقى لحظات نسقها الديني من الميثولوجيا كان أمرا تقتضيه المصلحة التي ما ظهرت النبوات عندما ظهرت إلاَّ تحقيقا لها.

أليس مِماَّ يثير الاهتمام ويلفت الانتباه أن تكون نبوة محمد أرقى اللحظات في نبوات النسق الديني، لم تُدْرَكْ ولم تثبت لدى الكثيرين مِمَّنْ يقيمون صلتَهم بالإله من خلال النسق الميثولوجي، إلاَّ بعد أن عُرِضَت عليهم – أي هذه النبوة – مربوطة ومفهومة في إطار نبوءات النسق الميثولوجي ذاتها، "بحيث اتجهت معظم هذه النبوءات إلى التبشير بظهور النبي، كما فعل (شق بن أنمار بن نزار) و(مسطح بن مازن بن غسان) أشهر كهان العرب، وذلك حين كانا بصدد تأويل رؤيا ربيعة بن مضر". (النبوة، علي مبروك، ص٥٠).

وبعد، فمن الضروري أن نؤكد في هذا السياق على أن القرآن الكريم ذاته وهو آخر خطاب إلهي إلى البشر من خلال النسق النبوي كان مثلا حيا على عدم تحرر أرقى نبوات النسق الديني من شوائب الميثولوجيا بسبب ظروف الوعي التي رافقت أو التي تسببت في ظهور تلك اللحظة النبوية التاريخية الخاتمة للنبوات جميعا. إن قصة قرآنية مثل قصة آدم التي تقدم تفسيرا لنشأة الخلق الإنساني على كوكب الأرض مع ما تضمنته هذه القصة من إشارات واضحة إلى علاقة مُهِمَّة بمخلوق مُعادٍ للإنسان هو إبليس، لهي نموذج واضح على ما نذهب إليه من عدم تحرر أرقى لحظات النسق النبوي الديني من شوائب الميثولوجيا، خدمة للمصلحة التي ما جاءت هذه اللحظة إلاَّ لخدمتها.

فإذا كانت نشأة الإنسان وعلاقته بالله وعقيدة الخطيئة مع ما ترتب عليها في بواكير الوعي الإنساني من تصورات ميثولوجية لفهمها وحلها أدت إلى ظهور شخصية الشيطان. نقول.. إذا كانت هذه النشأة وهذه الظروف التي أحاطت بها هي أولى القضايا التي شغلت الوعي عند أول إحساس له بالوحشة والاغتراب، وهي التي تقف وراء ظهور النبوات جميعها في محاولة لإعادة اللحمة المفقودة التي افترضها الإنسان كتفسير لوضعه الموحش في هذا العالم. فهل من السهل تَخَيُّلُ نُبُوَّةٍ تتحدث لإنسان يعتقد عقيدة كهذه عن أصل الحياة والإنسان بصورة راسخة توارثتها الأمم والأجيال والعصور، من خلال خطاب عن أصل الأنواع أو عن الزمان والمكان وأصل المادة أو عن لحظة التكثيف الأولى أو عن مراحل تطور المادة أو عن قانون الانتخاب الطبيعي؟!

إن التجاوب الإلهي من خلال ظاهرة النبوة مع مستويات الوعي ومع الإمكانات التي ينفتح عنها هذا الوعي، إماَّ أن يكون حقيقة عامة وإما ألاَّ يكون. وبما أنه بالفعل كان، فكينونته هذه يجب أن تَمتدَ إلى كافة لحظات هذه الظاهرة. إذ لا معنى لقبول تجاوب الله مع مستوى الوعي في نسق نبوي وعدم قبول تجاوبه مع هذا الوعي في نسقٍ آخر. كما أنه لا معنى لقبول تجاوبه معه في لحظة من لحظات نسقٍ معين والامتناع عن ذلك في لحظة أخرى من لحظات هذا النسق.

فإذا كان على الله أن يتحرر من كافة شوائب الميثولوجيا وهو يُرَبِّي الإنسان بالأنبياء ويعلمه بتعاليمهم، فإنما كان عليه أن يفعل ذلك منذ اللحظة الأولى للنبوة، ليقدم على الفور التفسير الصحيح والنهائي بمعزل عن الواقع، لتنتهي القضية بصرف النظر عن نتائج هذا المنهج وبصرف النظر أيضا عن تحقيقه للمصلحة أو عدم تحقيقه لها، أو قدرة الإنسان على الانتفاع بها أو لا. أماَّ إذا كان عليه أن يَتَدَرَّجَ في عرض الحقيقة من خلال التدرج في تحرير النسق النبوي من شوائب الميثولوجيا، مادامت المصلحة والمنفعة كامنة في ذلك، فقد كان عليه أن يتدرج متجاوبا مع مستوى الوعي في كل لحظة يبعث فيها نبيا، إذا كانت تلك اللحظة ما تزال تبدو عصية على عرض التفسير غير الميثولوجي لنشأة الإنسان والخلق وللذات الإلهية ولمدى علاقتها بالإنسان. أماَّ أن نقبل تَدَرُّجَه وتَجاوُبَه مع الوعي في مراحل ونرفضه في مراحل

أخرى، فهذا كلام لا معنى له، ويعبر عن موقف لا يمت إلى الموضوعية بصلة، ويتعارض كل التعارض مع التجرد المعرفي الذي يهدف إلى الوصول إلى الحقيقة.

وإذن فإن القرآن ذاته وهو أرقى الخطابات الإلهية الموجهة إلى البشر من خلال ظاهرة النبوة وآخرها في الوقت نفسه، لا يخلو وما كان ليخلو من شوائب الميثولوجيا، لأن البشر الذين نزل فيهم وهدف إلى تَحقيق مصلحتهم وإن كانوا قد وصلوا إلى مستوىً راقٍ من التصورات غير الميثولوجية في بعض جوانب الوجود بالقياس إلى سابقيهم، فإنهم لم يكونوا قد تحرروا بعد من مُجمل مكونات النسق الميثولوجي في بناء تصوراتهم المعتقدية. فلم يكن القرآن الكريم إذن ليتحرر من هذه الشوائب، وإن كان قد اختزل منها ما أمكنه اختزاله بصورة لا تصطدم بالبنية الميثولوجية القائمة بشكل عام. مع التأكيد بطبيعة الحال على أن ميثولوجية أو عدم ميثولوجية بناَءٍ معرفي ما لن تتضح للمتلقين المباشرين، لأن المُفْتَرَض أنهم يتلقون حقائق وليس ميثولوجيات. أما الأجيال اللاَّحقة من المعنيين بالخطاب الإلهي إذا كانت قد تكشفت لديهم جوانب ميثولوجية في ذلك الخطاب، فهم وحدهم المعنيون بالتعامل معها على هذا الأساس.

رابعاً.. الدور الوظيفي للنبوة

بعيدا عن أي تفسير للنبوة ينبعث من ذوات المفسرين وما يختلج في دواخلها من آلام وآمال أو أمراض أو معاناة. فالنبوة كما هي في الواقع وكما فرضت نفسها علينا، لا تُقْرَأ ولا يمكننا أن تُقْرَأ على أنها شيء آخر غير ذلك الحبل السري الرفيع الذي يربط العالم من حولنا بوصفه رحما، بعقولنا (وعينا) بوصفها جنينا وجد نفسه فجأة في رحم يحاصره ويخيفه ويُشْعِرُه بالوحشة والاغتراب، وهو مع ذلك لا يفهمه. إنها القناة التي يغتذي منها الجَنين، وهو بِجَنينيَّته عاجزٌ عن استخدام غيرها للاغتذاء استخداما فعالا. وكلما كبر الجنين صغر الحبل السري. فإذا تَحَرَّرَ هذا الجنين من سطوة ما كان يحول بينه وبين الاعتماد على ذاته للاغتذاء، فإن هذا الحبل السري ينقطع لانتفاء الحاجة إليه، لأنه في الواقع أدى دورَه وانتهى الأمر. للنبوة إذن وظيفة، وهي مرتبطة بهذه الوظيفة وجودا وعدما. ووظيفتها هي تَغْذِيَةُ هذا الجنين بما يجعله يعيش حياة صحية وسليمة في الرحم الذي ينمو فيه. وهذا يعني قطعا أن أهمية النبوة في حياتنا هي من أهمية وظيفتها ومن مدى حاجتنا إليها كي تؤديَها.

إذا كانت حاجتنا للفحم الحجري كمصدر للطاقة تجعله يكتسي أهميته باعتباره ذا وظيفة لا ينافسه فيها وجود غيره، فمنذ اللحظة التي حل فيها النفط بِمزاياه العديدة التي تتفوق على مزايا الفحم، بديلا له، تضاءلت أهميته وتراجعت، لأن وظيفته في حياتنا أصبحت منوطةً بغيره مِماَّ هو أعلى منه كفاءة. هكذا هي النبوة في حياتنا، إن لها وظيفة محددة علينا أن نعيَها بدقة قبل أن نحكم على حاجتنا إليها إن

كانت لا تزال قائمة أم أنها انتهت. إن التحليل الدقيق إذن هو الذي سيكشف لنا عن الحقيقة في موضوع النبوة. فإذا كانت هذه الوظيفة هي مِماًّ تستمر الحاجة إليه بلا انقطاع، فلا شك في أنها مهمة في حياتنا بلا انقطاع. وإذا تبين لنا أن تلك الوظيفة قد آلت إلى ضمور وانقراض، فلا شك في أن الموظف الذي يؤديها سيؤول إلى التقاعد ويُحالُ على المعاش.

أرسل الله الأنبياء على مدىً زمني طويل، ثم توقف بعد ذلك فجأة. أُمَمٌ وشعوبٌ لم يبعث لهم إلاَّ قِلَّةً من أنبيائه وأمم وشعوب أخرى كثر أنبياؤهم إلى درجة تزامنهم وتعاصرهم في أحيان كثيرة، إلى الحد الذي أدى بالبعض إلى القول بأن النبوة في بعض الأمم كانت ذات دلالات وظيفية عامة، بحيث أن كل من كانت له وظيفة عامة هامة كان يُعَدُّ نبيا، كما هو حال بني إسرائيل. أقوام خاطبهم الله بطريقة فيما خاطب غيرهم بطرق مختلفة. وأيضا فقد شرع الله لأناس ما لم يشرعه لغيرهم، وطلب من أناس ما لم يطلبه من غيرهم، وأخبر أناسا بِما لم يخبر به غيرهم. لا بل إننا نراه أحيانا وقد أخبر أناسا عن أشياء محددة بصورة تبدو مغايرة – في بعض جوانبها على الأقل – عن الصورة التي أخبر بِها آخرين عن الأشياء نفسها. ثم فجأة وبعد كل ذلك تنقطع الصلة بين السماء والأرض، وينقطع الأنبياء. ويعود الإنسان وحيدا كما كان قبل دخول الأنبياء إلى حياته مع فارق وحيد هو أنه في تلك العصور الغابرة كان يشعر بالوحشة إذا تأخر الله عن إيناسه بتأخره في إرسال نبي، بينما الإنسان الآن لا يبالي بوحدته ولا يستوحش منها على الإطلاق.

وإذن فما الذي كان يَحدث قبل ذلك ولماذا؟ ثم ما الذي حدث فجأة ولماذا؟

هناك أسلوبان للإجابة على هذا السؤال. الأول سائد غير صحيح، نظرا لعجزه عن الإحاطة بالموضوع من كل جوانبه. والثاني موضوعي صحيح ومحيط، لكنه غائب عن ساحة الفكر عموما.

فماذا بشأن الإجابة السائدة أو التفسير السائد لهذه الظاهرة مَحل التساؤل؟

الإنسان قاصر بطبعه عن معرفة مصلحته وعن التمييز بين ما يضره وما ينفعه، إن لم يكن في جميع جوانب حياته، ففي جوانب كثيرة ومهمة منها على الأقل. والإنسان بهذا القصور المطبوع فيه لا يلبث أن ينحرف عن الجادة في التصورات وفي السلوكات. لذا وجب إرشاده، فكانت النبوة وكان الدين من ثم كتَجَلٍّ لها، ليُبْعِداه عن الانحراف عند الوقوع فيه. هذه هي خلاصة التفسير التقليدي السائد لوظيفة النبوة.

لكن هذا التفسير ينطوي على خلل عميق. فإذا كان الإنسان قاصرا بطبعه عن معرفة ما يضره وما ينفعه في جوانب مهمة في حياته. وإذا كان حاله يتطلب الإرشاد المستمر من الله عبر الأنبياء كي لا ينحرف عن الجادة أو كي يعود إليها بعد انحراف. فلماذا يتم إيقاف اتصال الأرض بالسماء في لحظة محددة من الزمن؟ هل يعني ذلك مثلا أن الإنسان وبعد اللحظة التي قرر فيها الله أن يقطع صلته بالأرض

من خلال قطع النبوة، لم يعد ينحرف لا في السلوك ولا في التصور، وبالتالي فهو لم يعد في حاجة إلى نبي جديد أو إلى وحي جديد يستنير ويسترشد به وبِهديه؟ أو لا يعني ذلك من ثم أن الإنسان قد أصبح في كل تصرفاته ومعتقداته وتصوراته خارج دائرة الانحراف الموجبة لتدخل السماء، وأنه مهما ذهب بعيدا في سلوكه وفي تصوره فسيبقى مستغنيا عن حضور نبي جديد ينبهه ويلجم جموحَه؟

من جهة أخرى، ألا يعني هذا الانقطاع المُسَبَّبِ بالكف عن الحاجة إلى وحي جديد، الاستغناءَ حتى عن الوحي الأخير الذي مثل آخر صلة رسمية بين السماء والأرض، وذلك على قاعدة عدم وجود حالة تعد خروجا عنه أو انحرافا عن تعاليمه ومبادئه، مادام الأمر في كل الحالات لن يتطلب لا نبيا جديدا ولا وحيا جديدا، كما كان عليه الحال في الحقَبِ السابقة عند الخروج عن تعاليم الأنبياء والابتعاد والانحراف عنها؟ ولن نقبل في هذا المقام أي رَدٍّ على تلك التساؤلات ينطوي على مقولة أن الوحي الأخير كان كافيا لمنع الانحراف إذا تم الالتزام به، لأن هذا الرد نفسه لا يحسم المعضلة بل يبقيها معلقة. فمقولة "عدم الانحراف إذا تم الالتزام"، هي مقولة كانت لصيقة بدعوى كل نبي، وبكل التعاليم النبوية، وهي أيضا دعوى حملها كل رسول. فما من نبي إلاَّ وكان يؤكد لمن يُبْعَثُ إليهم أن الالتزام بتعاليمه موجب لمنع الانحراف والزلل، وما كان التدخل من جديد بنبي جديد أو بوحي جديد، إلاَّ بعد الانحراف الحاصل بسبب عدم الالتزام بالتعاليم ابتداءً.

نعم، إن السؤال الذي يحتاج إلى إجابة لا توجد على الإطلاق في صيغة التفسير السابق، سيبقى قائما وملحا ويبحث عن الرد المقنع. لماذا يتم اعتماد أسلوب التدخل السماوي المباشر بنبي جديد لإنقاذ الإنسان من زلل عدم الالتزام بالتعاليم أو الانحراف عنها فيما قبل آخر وحي، بينما لا يُصار إلى انتهاج ذلك النهج واعتماد ذلك الأسلوب بعده؟ ما الذي حصل في واقع البشر أو ربَّما في السماء، كي يتغير المنهج بهذه الصورة الدرامية المربكة؟!

إن اختتام السماء لعلاقتها بالبشر عن طريق النبوة برحلتي مكة ويثرب العربيتين، لا يمكنه أن يعني في ضوء التفسير التقليدي سالف الذكر إلاَّ واحدا من أمرين. فإما أن النبوة الأخيرة جَسَّدَت صيغة لا يُمكن للإنسان أن يخرج عن تعاليمها مهما حصل ومهما حاول، وهو ما يصلح أرضية قد تكون مقنعة لتبرير انتفاء الحاجة إلى تجديدها أو حقنها بنبوة جديدة. وإما أن الإنسان غير مطالب بعدم الخروج عن تعاليمها، وذلك كي يكون لعدم التجديد في حال الخروج معنىً معقولا ومقبولا. والأمران غير صحيحين على أرضية التفسير التقليدي نفسه، فلا الإنسان باق في دائرة تلك التعاليم، ولا هو في حِلٍّ من الالتزام بها، فأنصار هذا التفسير نفسه ما فتئوا يطالبون الإنسان باتباعها، فيما يطالبون أتباعها المنحرفين عنها بالعودة إليها للفوز بالنجاة في الدنيا والآخرة. وهكذا فقد كان لزاما على هذا التفسير بعد أن استشعر المأزق أن يُحاول إخراج نفسه منه. فماذا فعل؟ لقد لجأ إلى الالتفافة التالية.

إن الصيغة الدينية التي رسمها الله للإنسان منذ البداية، هي الصيغة التي جَسَّدَها لنا آخر اتصال سماوي بالأرض. ولكن هذه الصيغة لم يكن مُمْكِنا تثبيتها وتكريسها في واقع هذا الإنسان منذ لحظات حياته ونشأته الإنسانية الواعية الأولى. بل كان لابد من حِقَبٍ زمنية طويلة مفعمة بالتطور وبالنمو الإنساني على جميع الصعد كي يتمكن من التعامل مع تلك الصيغة النهائية. وهكذا فقد ظلت هذه الصيغة مرافقة له، وتنمو مع نُمُوِّه شيئا فشيئا متغيرة ببطء شديد لمواكبة قدراته وحاجاته المتنامية، إلى أن وصل الإنسان إلى المستوى المطلوب القادر على استيعابها بهيئتها تلك، أي التي تم الإيحاء بها إلى آخر الأنبياء، فتم إقرارها من ثم كصيغة غير قابلة للتغير. وهكذا فقد تم إذن الاستغناء عن تجديد النبوة والاكتفاء بآخر حلقاتها، مادامت الصيغة النهائية الهدف قد أصبحت رهن إشارة الإنسان، وهو قادر على التعامل معها، في حين أنه كان قبلها غير قادر على استيعابها لو أوحي إليه بها. فكان الأنبياء يُبْعَثُون هنا وهناك ليقربوه منها على ما يتمكن من استيعابِه مستواه.

لكن هذه المحاولة الالتفافية للخروج من المأزق، لم تقم فقط بنسف الأساس الذي يفترض أن الصيغة التفسيرية التقليدية انطلقت منه، بل هي أدت أيضا إلى نتيجة ذات دلالة مفارقة لمضمونها ذاته. فعلى الرغم من أنها مُحاولة تنطوي على نوع خجول وحذر من الاعتراف بتطور الإنسان ومواكبة النبوة لهذا التطور بالتغيير المتواصل في الصيغ الدينية التي جسدتها النبوات، فإنها تقف عاجزة عن تبرير التوقف عن بعث الأنبياء بعد آخر اتصال سماوي بالأرض. فهي قد طرحت تفسيرا للاتصال لكنه تفسير يعجز عن تبرير الانقطاع، وبالتالي فهو لم يعد منطقيا حتى في تفسيره لذلك الاتصال أساسا، لأن الاتصال هو عدم الانقطاع، وكيف يمكن لعدم الانقطاع أن يكون عاجزا عن تفسير عكسه وهو الانقطاع؟!

أما وجه العجز في هذه الصيغة عن تفسير سبب الانقطاع، فيكمن في أنها تفترض أن الإنسان عاش بعد آخر نبي في واقع لم يعد يتطور على الإطلاق بالقدر الذي يتطلب أنبياءً جداً يواكبون بما يُوحَى به إليهم تطورَه الحاصل. وأن حالةً من الجمود والثبات والسكون الموحش المخيف اجتاحت عالم البشر فجأة، بحيث أن التغير في التفكير والسلوك والمفاهيم والمعارف والأخلاق والعلوم منذ رحل ابن مكة البار إلى جوار ربه وإلى الآن، بل و إلى يوم القيامة، لا يعد شيئا يذكر بالقياس للتغير الذي اجتاح بني إسرائيل – وهم أكثر الأمم القبلية التي شهدها التاريخ تخلفا وهمجية – في حقبة من تاريخهم، والذي تطلب أن يكون ابن المجدلية وابن خالته المعمدان ووالد هذا الأخير مبعوثين إليهم في نفس الوقت. أو أنه لا يعد شيئا يذكر بالقياس للتطور الحاصل في السنين التي احتاجها الإنسان كي ينتقل فقط من استخدام الحجر إلى استخدام الآلات المعدنية في الصيد، وهي المدة الزمنية التي تزعم لنا تلك الصيغة ذاتها أن الله قد بعث فيها لكل أمة وشعب وقبيلة وعشيرة، بل ربما لكل عائلة كبيرة ظهرت إلى الوجود نبيا أو حشدا من الأنبياء.

يتضح إذن ومن مُختلف الأوجه عجزُ التفسير التقليدي السائد عن الكشف عن أسرار وأسباب انقطاع علاقة الأرض بالسماء. ما يوجب علينا البحثَ عن تفسير آخرَ يكون أقدر على استجلاء الموضوع من كافة جوانبه. ولعل التفسير الموضوعي الغائب عن ساحات التفكير الديني في العادة، هو الحل. فما هو جوهر هذا التفسير؟ وكيف ينظر إلى المسألة؟

منذ وعى الإنسان ذاته ومحيطه بالصورة البدائية للوعي، شعر بالاغتراب والوحشة والقلق والخوف، بسبب أن باكورة مظاهر وعيه قد تَجَلَّت في إدراكه لوجود قوة عليا خفية يأنس إليها، كان من المفروض أن تكون معه وإلى جواره كي تخفف عنه وطأة هذا الإحساس المرير بالاغتراب. وراح يحيك الأساطير والقصص حولها مفسرا بعفوية بدائية سر عدم وجودها إلى جواره. فانبثقت فكرة الخطيئة إلى الوجود، كأول مظهر من مظاهر تعبير وعي الإنسان آنذاك عن طبيعة العلاقة بينه وبين تلك القوة. وقد كان تصور الإنسان للخطيئة ولتلك القوة التي أحبها وأنس بمجرد ذكرها وحياكة القصص المفعمة بالأمل حولها وحول علاقته بها، تصورا بدائيا جدا وبالغ الفجاجة كانعكاس طبيعي لمستوى الوعي المتدني آنذاك، وهو الوعي الذي كان أبعد ما يكون عن التجريد سواء في تصوره لتلك القوة (الله)، أو حتى في تصوره لذاته (الإنسان)، في علاقتهما مع واقعه (الطبيعة والعالم من حوله).

إن الإنسان الذي كانت هذه التصورات الفَجَّة عن الإله وعن نفسه وعن الخطيئة وعن العالم هي بواكير وعيه، وجد نفسه فجأة مضطرا إلى التعامل مع واقع لا يفهمه ومع طبيعة تخيفه، لأنه بدأ يعي ما يدور حوله من ظواهرها – بحكم إنسانيته التي قفزت بمستوى وعيه – وكان مبعثُ الخوف عنده هو عجزُه عن فهم ما يراه. هذا الخوف فاقم إحساس الاغتراب لديه، وفاقم بالتالي إقحام الميثولوجيا في تفسيره لما يراه. فتكونت لديه جراء ذلك ونتيجة لهذا التداخل بين تصوراته عن الإله والمرتكزة إلى انجذاب فطري إليه، وبين تصوراته عن الخطيئة كمحاولة لتفسير ترك هذا الإله له وحيدا بلا سند على الأرض، علاوة على تصوراته عن ظواهر الطبيعة التي وعى وجودها ولم يفهم كيف تحدث، فأخافته دافعة إياه إلى إقحامها وإقحام تصوراته الفجة عنها في منظومات الإله والخطيئة. نقول.. تكونت لدى الإنسان البدائي جراء ذلك بواكير المنظومات المعرفية الميثولوجية شبه المتكاملة. فإذا كانت الخطيئة هي ظل الإنسان في هذه المنظومة المعرفية، فإن التصورات الأسطورية عن الطبيعة هي ظل العالم فيها، والتصورات الأسطورية عن القوة الخفية هي ظل الله، ما يؤكد أن هذه المنظومة المعرفية البدائية كانت شديدة الفجاجة وأبعد ما تكون عن التجريد والصفاء.

إن الإنسان في تعامله مع واقعه كان يؤثر فيه ويتأثر به، فتتنامى بذلك معارفه وتتغير بالتالي أنماط حياته وتصوراته عن ذاته وعن الإله وعن الطبيعة من حوله. وكل خطوة يخطوها الإنسان في هذا المسار التطوري كانت بحكم كونها نموا في وعيه تُخفف لديه من دواعي الإحساس بالاغتراب وتضاعف من

دواعي الاطمئنان والشعور بالثقة النابعة في الأساس عن عدم العجز أمام الطبيعة وأمام ظواهرها. هذا العجز الذي راح يتقلص ويتضاءل حقبة بعد حقبة وزمنا بعد آخر إلى أن تلاشى تَماما. وهذه الثقة التي راحت تنمو شيئا فشيئا إلى أن اكتملت مُقَرِّرَةً أن الإحساس بالاغتراب قد اختفى ولم يعد له وجود.

وبين هاتين النقطتين الواقعتين على محور التطور. نقطة بدء الإحساس بالاغتراب وانعدام الثقة والشعور بالعجز، في أقصى درجاتها، مع ما ينتج عن ذلك من خوف وقلق ووحشة، ونقطة تلاشي الإحساس بالاغتراب واكتمال الثقة وانعدام الشعور بالعجز، مع ما ينتج عن ذلك من إقدام واطمئنان وسكينة. نقول.. بين هاتين النقطتين ناضلت النبوة وكافحت لِتُبْقِي على هذا التوازن الدقيق الدافع إلى الأمام دوما، في رحلة طويلة مباركة ومنظمة، قادها الله بكل تؤدة وحكمة مُعَبِّراً لنا من خلالها عن أعلى درجات المسؤولية تجاهنا كمخلوقات واعية بدأت ضئيلة في وعيها ثم راحت تنمو وتكبر بهذا الوعي في حاضنة النبوة العظيمة.

إن الأنبياء بُعِثوا حتما لهدف تحقق وانتهى بآخرهم، وإلاَّ لما كان هناك مبرر لانقطاع النبوة وصلة الأرض بالسماء عبر الأنبياء. وبما أن تطور الإنسان وعيا وواقعا لم يتوقف عند اللحظة الأخيرة للنبوة، ولن يتوقف إلى الأبد. وبما أن الانحراف بمفهومه المتداول دينيا هو أيضا لم يتوقف. فلا شك إذن في أنه لا الانحراف ولا التطور هما سبب بعث الأنبياء ولا هما جوهر الدور الوظيفي للنبوة. وإن كان من الممكن أن يكونا إلى جانب السبب الرئيسي سببين ظاهريين وهامشيين. فما هو السبب الجوهري إذن؟!

نستطيع أن نتخذ من الطفل منذ ولادة أول مستويات الوعي لديه نموذجا يشبه الإنسان عندما بدأ يعي ذاته وما حوله. ومن الأب وهو يرعاه ويتابعه ويوجهه نموذجا للدور المسؤول يشبه دور الله في حياة الإنسان. عندما تبدأ بواكير الوعي لدى الطفل، يبدأ يحس بحاجته لأبيه جراء الخوف الذي يشعره بسبب عجزه عن فهم ما يدور حوله وجراء الوحشة التي يُحسها إذا افتقد هذا الأب الحاني المُوَجِّه المالئ لحياته بالأمل والدفء والأمان. إن الأب من جهته يدرك – بحكم طبائع الأمور – حاجة طفله إليه، فيخلق في وعيه كل دواعي إشعاره بأنه قريب منه وحانٍ عليه ومهتم به وشاعر بالمسؤولية تجاه احتياجاته وتجاه مخاوفه. إن إحساس الطفل من أبيه بهذا الاهتمام يدفعه إلى الاطمئنان وإلى الاندفاع في حياته بعيدا عن القلق، فتأخذ حياته بالنمو في وسطٍ مفعم بدواعي الاستقرار والسكينة، وتبدأ معارفه، وبالتالي وعيه بالاكتمال وسط هذه الظروف وفي هذه البيئة الآمنة. ولعل هذا ما يبرر أن أيَّ طفلٍ يفتقد أباه وهو في تلك المرحلة من حياته سواء بالموت أو بالسفر أو بالطلاق من أمه، سوف يعاني من نقص ماًّ سينعكس على كامل حياته إن لم يتم تعويضه بشكل أو بآخر عن ذلك النقص.

يستمر الأب في التدخل في حياة طفله وفي توجيهها وفي ملء الفراغات المعرفية التي تفرض نفسها على واقع الطفل من حين لآخر. وهو – أي الأب – في مرحلة من مراحل عمر طفله يعالج القضايا المطروحة

من خلال تدخله بطرق تتناسب مع وعي طفله في تلك المرحلة العمرية. ومع تقدم الطفل في السن وبالتالي في مستويات الوعي بذاته وبمحيطه، تبدأ تكتمل تصوراته ومفاهيمه، وتنتظم وتنضبط مُكَوِّنات وعيه، ويَتَّخِذُ تَدَخُّلُ أبيه في حياته شكلا أرقى وأقلَّ فجاجة، ويصبحُ قائما على تفسيرات أكثر عقلانية لما يطرحه الطفل من تساؤلات. يبدأ إحساس الطفل بالوحشة يتلاشى مع ازدياد ثقته بنفسه بسبب تَقَلُّص عجزه عن فهم ما يدور حوله من ظواهر كانت تُعْجِزُه قبل ذلك فيلجأ إلى أبيه متقبلا منه أي تفسير يقدمه له. أما الأب الذي كان فيما مضى يضطر إلى أن يقدم تفاسيره غالبا في إطار غير عقلاني وربما غير واقعي أيضا (ميثولوجي)، يغدو منذ تلك اللحظات المتقدمة في وعي طفله معنيا بتخفيف حدة اللاعقلانية والميثولوجيا – إن صح التعبير – من تفسيراته.

في مرحلة أكثر تقدما من عمر الطفل، وبالتالي من وعيه، يحس بأنه قد استغنى عن تدخل أبيه مُكْتَفِيا منه بِمجمل توجيهاته السابقة كأرضية خام يستخدمها للاستمرار في حياته وفي تنمية معارفه. يحدث ذلك بسبب انتهاء كل بواعث الخوف من المجهول لديه، واكتمال عنصر الثقة بالنفس وبالقدرات الذاتية على الاستمرار في الحياة بدون تدخلِ هذا الأب. الأب بدوره عندما يصل طفله إلى هذه المرحلة يتجاوب معها، ويكف عن التدخل في حياته مكتفيا بحصيلة تدخلاته السابقة التي كانت بكل محتوياتها المعرفية والتوجيهية السبب الذي ساعد الطفل على الوصول إلى هذا المستوى من النضوج بهذه السرعة وبهذه الكفاءة. وهكذا يبدأ الانفصال المعرفي بين الطفل وأبيه. وإذ يكتفي الأب بالمراقبة وعدم التدخل، يبدأ الطفل الذي ربما أصبح شابا بالاعتماد على نفسه نظرا لتوفر دواعي ذلك لديه. قد يتخبط وقد يتعثر، ولكن لا بأس، إنه تعثر الواثق من نفسه الذي ستساعده عثرته على الاستفادة استفادة عظيمة، خلافا لإنجاز الطفل الذي قد يُبْقي الطفل متشككا فيه إن لم يأخذ المباركة والثناء والتشجيع من أبيه على هذا الإنجاز.

الطفل عندما أصبح شابا مستغنيا عن تدخل أبيه مكتفيا بحصيلة معارفه منه وبفهمه لواقعه وبحصيلة خبراته الخاصة، هو لم يصل في الواقع إلى أقصى درجات الوعي، لأن الوعي لا يتوقف في مسيرة التطور ويواصل النماء باستمرار، وما يزال الإنسان يعي ويتعلم حتى يموت. لكنه وصل في الواقع إلى درجة عالية من الثقة بقدراته الذاتية ومن الشعور بالأمان بحيازته لتلك القدرات، مَكَّنَتْه من عدم الإحساس بالاغتراب حتى وهو ينفصل معرفيا عن أبيه. إذن فالوصول إلى هذا المستوى من الثقة الكافية للاعتماد على الذات بالارتكاز إلى حصيلة معارف كافية كأرضية ومنطلق بما يترتب على ذلك من إحساس بالإقدام والأمان. نقول.. إن الوصول إلى هذا المستوى من الثقة هو الهدف من تدخل الأب في حياة طفله وتوجيهها في مراحل الوعي المتدني. وبالتالي فإذا تحقق ذلك فلن تكون للتدخل عندئذ أية معانٍ.

نستطيع أن نلاحظ ملاحظة هامة أخرى في حياة الطفل الذي بدأ بالاستقلال عن حياة أبيه معتمدا على نفسه في بناء حياته. فإذا كان الطفل الذي أصبح شابا قد يشعر في بدايات حياته المستقلة أنه رغم

استقلاله مازال في حاجة إلى أن يستفيد مماً تعلمه من أبيه وإلى أن يُوَظِّفَه في حياته، لأنه ما يزال مفيدا وإيجابيا، فإنه في مرحلة متقدمة من عمره قد يُحِسُّ بأن حصيلة أبيه التي كانت خادمة له في وقت مبكر من شبابه قد غدت عبئا عليه في مرحلة كهولته، بحيث لم يعد استخدامها يساعده على النماء والتقدم، بل هو يعرقله، فنراه عندئذ يضعها جانبا ويُكَوِّن لنفسه منظومة جديدة من المعارف والقيم والمفاهيم يراها أقدر على مساعدته على الاستمرار في حياته المنطلقة والمندفعة.

قد نكون أطلنا في شرح هذا المثال، لكننا فعلنا ذلك كي نترك للقارئ ولخياله الفرصة الكاملة لإجراء الإسقاطات اللازمة كي يتفهم استنتاجَنا النهائي والأخير فيما يتعلق بالدور الوظيفي للنبوة وهو ما سوف نختصره فيما يلي..

إن للنبوة وظيفة محددة اقتضتها مسؤولية الله الناتجة عن صفة العدل في فعل الخلق، تجاه هذا المخلوق الذي ابتلاه وبالتالي أكْرَمَه بالوعي. إنها تخفيفُ حِدَّة إحساسه بصقيع الاغتراب وبوحشة الوحدة مادامت طبيعة الإنسان أن يكون مُتَوَحِّداً مع الله بشكل ماًّ، لا مغتربا عنه، وإشعارُه بالأمان وهو يواجه هذا الوجود الضاري الذي ظهر أول ما ظهر غير مفهوم بالنسبة إليه، وخَلْقُ مقومات ثقته بنفسه وبقدراته شيئا فشيئا، ومساعدتُه ما أمكن وبما لا يتعارض مع غاية الوجود وحكمته على صب اندفاعته الوعيوية في الاتجاه الصحيح لمسيرته العقلية المتنامية دوما وإلى الأبد. ومادامت هذه هي وظيفة ظاهرة النبوة في حياة الإنسان، فهذا يعني قطعا أن النبوة ستتوقف حالما تنتهي من أدائها على أكمل وجه، وهذا هو ما كان. والقراءة المنصفة للتاريخ تؤكد ما ذهبنا إليه.

وهكذا فإن اكتمال النبوة يُمثل بدايةً للتاريخ لا نهاية له، لأن التاريخ إنما يبدأ بالعقل ولا ينتهي به. فلو انتهى التاريخ عند اكتمال البُنَى الأساسية للعقل، لعنى ذلك أن الغاية من الوجود هي غاية خرقاء حمقاء. إن كل من لم يَفْهَم النبوة باعتبارها تَجَلِّياً إلهيا في التاريخ لغاية مساعدة الإنسان على تَعَقُّلِ الوجود، يعجز عن فهم أي معنى لبقاء الوجود ولاستمرار التاريخ طويلا بعد آخر الأنبياء. لذلك ما فتئ الذين غابت عنهم حقيقة النبوة، ينتظرون الساعة منذ رحيل الرسول الكريم محمد عليه الصلاة والسلام. كل جيل راح ينتظرها إلى درجة أن زخرت النقليات الإسلامية تحديدا بمئات النصوص التي تتحدث عن علاماتها وأماراتها وأحداثها الكبرى والصغرى.

لا بل إن المسلمين راحوا مع كل أزمة كبرى تَحُلُّ بساحتهم سياسيا أو الاقتصاديا، أو حتى نتيجةً لكارثة طبيعية مدمرة، يستقرئون علامات الساعة في تفاصيلها، إلى درجة لجوئهم إلى استخدام أبشع أنواع التأويل وخداع النفس وأكثرها فجاجة وتكلفا لأجل الاطمئنان إلى أن ما يحدث لهم إنما هو من أمارات النهاية وإرهاصات القيامة. أليس المسلمون عندما يشاهدون في حياتهم أمرا عصيا على الفهم

أو القبول، يقولون بكل ثقة ويقين: " هذا آخر الزمن"، إلى أن غدا هذا ديدنَهم؟! إنها في واقع الأمر روح الترقب للحدث الكبير الذي تم العجز عن تصور معنى وغاية حقيقيين للفترة التي تفصله عن آخر الأنبياء، مادامت النبوة لم تكن في نظرهم أكثر من قرار إلهي بالتدخل وقرار آخر بالتوقف، دون أية دلالات تاريخية أخرى من أي نوع. بينما الحقيقة أن موت محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم كان إيذانا ببداية التاريخ الفعلي للإنسان العقلي. ولقد أثبت كَمُّ التطور الهائل الذي شهدته البشرية في القرون التي تلت وفاته، أن هذا التحليل صحيح صحة تامة.

إن الوعي الإنساني حقق لنفسه بالنبوة درجة عالية من التقدم تؤهله لإكمال مسيرة تطوره ونمائه معتمدا اعتمادا كليا على قواه الخاصة، التي فجرتها النبوات في البعد التاريخي. النبوة إذن تُحَقِّقُ أرقى صُوَرِها حينما تعي ضمنا حاجتها إلى إلغاء نفسها وتحييد دورها. وهو ما يعني أن هذا الرُّقي ينطوي على تَصَوُّرٍ واضح وفهم عميق لاستحالة استمرار حاجة الإنسان إلى قائدٍ لمسيرته، نظرا لتعارض ذلك على الفور مع جوهر اعتماد الوعي على مقوماته الذاتية في استكمال المسيرة.

وهكذا تتجلى عظمة النبوة وبَهاؤُها في إنسانية جوهرها، هذه الإنسانية التي تبدو وحدها المسؤولة عن بناءِ النَّسَق النبوي في الزمان وفي المكان بالصورة التي اختطها واتخذها لنفسه هذا النسق، لما في هذه الصورة بالتحديد من دلالات على تاريخية النبوة ولا مُطْلَقيتها. لم تكن النبوة إذن قرارا إلهيا مستقلا عن الواقع البشري، على الوعي الإنساني أن يتكيف معه ويتحرك في ضوئه. لقد بدأت النبوة أول ما بدأت بقرار إنساني عبرت عنه استجابة الله لمستوى وعيه وهو يقرر حاجته إليها، ثم توالت وتواترت في سياق جدلي مثير ورائع ومبهر. نبوة يطلبها الإنسان فتأتيه استجابة من السماء، فتؤثر في وعيه وتُفَعِّله وتطوره وتوصله بذلك إلى مرحلة وعيوية جديدة، تبدأ بالمطالبة ضمنا بنبوة جديدة للتعامل مع أزمات وقضايا جديدة، فتستجيب السماء لهذا النداء الضروري الكامن في أغوار الوعي والحاجة الإنسانيين، بتَجَلٍّ إلهي في نبوة جديدة نشأت متأثرة بالواقع لتؤثر فيه دافعة به إلى الأمام. وهكذا استمرت هذه السمفونية الجدلية المحكمة البديعة إلى أن تَحَقَّقَت منها الغاية وتَحَقَّقَ المراد، فانسحبت كظاهرة، من الوجود لا بقرارٍ منها، بل بقرار من الإنسان الذي أبدى ضمنا اكتفاءَه منها وعدم حاجته إليها واستغناءَه عنها. فكما أن بزوغَ فجر ظاهرة النبوة كان استجابةً من الله لحاجةٍ ولنداءٍ إنسانيين، فكذلك غروب شمسِها كان استجابة من الله لحاجة ولنداء إنسانيين عملا في الاتجاه المقابل.

وأخيرا فإنه لما يستدرجنا إليه الواقع وتدفعنا إليه طبائع الأمور أن نعلن أن النبوة فوق كونها رفيقا آنس الإنسان وأحياه مطمئنا في كنف الله الذي كان يتجلى عبرها من حين لآخر، فإنها وجود ديناميكي حي مفعم بالحركة اتخذ بعد آخر لحظات نسقها الديني، وهي لحظة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

شكلا آخر مختلفا، وجدت استمرارها من خلاله في الدور الذي يقوم به العلماء الذين أخبر عنهم رسول الإسلام بأنهم ورثة الأنبياء.

العلماء إذن بعد نبوة محمد هم الذين تكتسب بهم ظاهرة النبوة صفة الديمومة والاستمرار في اللحظة الإنسانية المجتمعية. وإنه بانزواء ظاهرة النبوة يبزغ فجر العلم. ختم الله النبوات عندما أعلن الواقع مولد العقل الإنساني. أليس مثيرا للدهشة أن يكون انتهاء عهد النبوات بداية فعلية للتاريخ، تاريخ العقل والعلم؟! لن نعيي أنفسنا في الإثبات، فالواقع أوضح من أن يُسْتَدَلَ عليه بشيء. وإنه إذا كان الأنبياء والرسل متمايزين في الدور المنوط بكل منهم من حيث أن النبي مصلح في إطار ما هو قائم من أسس، بينما الرسول ثائر وقائد لتغيير ثوري، فكذلك العلماء، فرب عالم نبي، ورب عالم رسول. رب عالم مصلح ورب عالم ثائر قائد لانقلاب قد يغير وجه العالم والتاريخ والحضارة. والعالم هنا بالمعنى الواسع لمصطلح عالم. ولعل الفلاسفة هم في الواقع أهم فئة تسهم في وراثة تركة النبوة.

وهكذا يتبين لنا إذن أن تاريخ المادة التي خلقها الله منذ أزمنة موغلة في القدم لغاية هي أن تصبو إليه دوما وإلى الأبد، هي بمحدوديتها المتنامية وهو بلامحدوديته الحاضنة المحتوية، يمر بأربع مراحل، طوى الزمن منها مرحلتين، وهي تعيش مرحلتها الثالثة من تاريخها في الوقت الحالي انتظارا للمرحلة الرابعة والأخيرة. أما هذه المراحل فهي..

أولا.. المرحلة التي تَمتد من لحظة التكثيف الأولى التي قام بها الله لذاته خالقا المادة ودافعا بها كي تتحرك فيه هو، ولغاية إدراك هذه المادة لذاتها وللوجود من حولها في الإنسان بظهور بواكير الوعي.

ثانيا.. المرحلة التي تمتد من ظهور الملامح الأولى لوعي المادة ممثلة في الإنسان الأول، مع ما استتبع ذلك من تدخل من قبل الله بالنبوات في مسار هذا الإنسان الواعي، لتوجيهه ومساعدته على الوصول إلى مراحل متقدمة من وعيه تُمَكِّنُه من الاعتماد على نفسه والاستغناء في مسألة الوعي والإدراك والمعرفة عما سوى عقله، إلى أن تحقق ذلك في آخر النبوات التي دشنت مرحلة جديدة من تاريخ المادة الواعية وأسست لها.

ثالثا.. المرحلة التي تَمتد من آخر النبوات ولغاية تَمَكُّن الإنسان من التحرر من قوانين الموت بأن يدشن لنفسه مرحلة الخلود التي ستجعله مؤهلا للمرحلة الرابعة والأخيرة بما فيها أساسا من انقلاب خطير في نظام الكون سيحدثه الانتصار على قانون الموت أقوى وأعمق وأعقد قوانين الوجود الذي خلقه الله. مُدْخِلا إياه – أي الإنسان – في مرحلة التَّأَلُّه الحقيقية. إنها اللحظة التي أطلقت عليها الأديان والنُّبُوات مصطلح القيامة أو الآخرة أو الساعة.

رابعا.. المرحلة التي تبدأ بالآخرة والبعث اللَذين يدشنهما الإنسان بانتصاره على قانون الموت وتحقيقه للخلود، ولا تنتهي أبدا في رحلة مستمرة ودائمة وممتعة وغير مملة ولا باعثة على الضجر، صوب لا

محدودية الله التي لن تدرك أبدا. وسيبدأ الإنسان في هذه المرحلة بتحقيق درجات أعلى من فردانيته وتألُّهِه كلما أوغل في الزمان وفي المكان في أعماق ذاتيهما المطلقة.

إن هذه المرحلة من تاريخ المادة الواعية ستفتح أمام الإنسان آفاقا لامحدودة من الإمكانات والعلوم والقدرات بحكم لامحدودية إمكانات وعلوم وقدرات الله المطلق التي ما يفتأ الإنسان يصبو إليها ويغرف منها ويُنَمِّي نفسَه بِما غرفه منها ليُسَرِّعَ رحلتَه نَحوها. إنها الرحلة التي لا تنتهي. فما أمتعها رحلة وما أعظمها من مسيرة مثيرة مُشَوِّقَة.

ولعل القارئ يتذكر ما سبق وأن أوردناه عند الحديث عن معاني اللامحدودية في علم الله وقدرته، حيث أكدنا هناك أن اللامحدودية إنما هي لامحدودية كَمٍّ وليست لامحدودية عَيْن، أي أن علم الله يقع على كَمٍّ لا محدود من الأعيان التي يعتبر كل واحد منها في ذاته محدودا. وكذلك قدرته على الفعل والخلق، فهي إنما تقع على كَمٍّ لا محدود من الأعيان الممكن خلقها والتي تُعتبر كلُّ عين منها في ذاتها محدودة قطعا. وهذا هو حال الكون الذي خلقه الله ووعيناه. وبالتالي فعندما يصل الإنسان في المرحلة الرابعة من وجوده إلى مستويات متقدمة جدا من علمه وقدرته، فهو إنَّما يقف مشرفا على بحورٍ لا متناهية من الإمكانات والعلوم بالمعنى السابق لِلاَتناهي الإمكانات والعلوم. وسوف يُمَرِّغُ وجوده ووعيه باستمرار في مُتعة الاطلاع والكشف والتأليف والإبداع والخلق التي لن تنتهي أبدا. ولن نبالغ فنقول أنه سيكون في مقدور الإنسان من جملة ما سوف يقدر عليه ويعرفه ويعلمه، أن يَخلق أكوانا جديدة ويغير فيها ويطور ويبدل، لأنه سيكون قد أطلع على أسرار لم تكن لتخطر على بال. وفي النهاية أليس الله قد أعطاه هذه الطاقات الهائلة لأنه أراده إلها صغيرا ينمو باستمرار صوبه بصفته الإله المطلق الذي لا تدركه غاية ولا يؤثر في علمه وفي قدرته وفي مطلقيته، لا علم من علم ولا قدرة من قدر ولا إمكانية من تَمَكَّن؟!

الفصل السادس

قراءة جديدة في مصادر التشريع الإسلامي

أولا.. شخصية محمد بن عبد الله بين البشرية والرسالية

ثانيا.. العلاقة التكاملية بين القرآن والسنة

ثالثا.. مقاييس التَّثَبُّت الجديدة من صحة المأثورات

أولا.. مقاييس صحة نسبة المتون الخبرية

١ – المقياس العقلي

٢ – المقياس التجريبي

٣ – المقياس القرآني

ثانيا.. مقاييس صحة نسبة المتون الحكمية

١ – المقياس العقلي للتَّثَبُّت من صحة نسبة المتون الحكمية إلى النبي

٢ – المقياس القرآني للتثبت من صحة نسبة المتون الحكمية إلى النبي

أ – ما يقع خارج دائرة رؤى العقل المذهبية

المثال الأول.. "المحرمات في الزواج"

المثال الثاني.. الأطعمة المحرمة

المثال الثالث.. لباس المرأة

ب – ما يقع داخل دائرة رؤى العقل المذهبية

المثال الأول.. مثل الحد الأقصى "العقوبات"

المثال الثاني.. مثال الحد الأدنى "الإرث"

أولا.. شخصية محمد بن عبد الله بين البشرية والرسالية

لم تعرف البشرية شخصا أسهم في التغيير الإيجابي للتاريخ كشخص "محمد بن عبد الله" رسول الله إلى كافة الناس. ولا لمس العالَم أثرا لإنسان كذلك الذي لمسه لهذا الرجل في الحياة. لقد كانت شخصيته من التَّفَرُّد في كل جوانبها بِحيث تركت بصماتِها الخاصة في التاريخ، كل التاريخ، وتأثيراتِها العميقة على معظم الأمم وعلى كثير من المفكرين والمصلحين. إن شخصية "محمد بن عبد الله"، حظيت ولازالت تحظى لدى المسلمين بما لم تحظ به شخصية أيِّ رجل لدى أَيَّةِ أُمَّةٍ من الأمم، مَحبة واحتراما وإجلالا واتِّباعا. ولكن وفي الوقت ذاته، لم تشهد أمة من الأمم تقديسا لعظمائها كذلك الذي شهدته أمة المسلمين لهذا الرجل، ولا حتى أتباع المسيح الذين ينظرون إليه بوصفه الربَّ ذاتَه. ولقد تسبب هذا التقدير والوله المبالغ فيهما لشخصية محمد، في هيمنةِ ضربٍ غريب من ضروب التَّطَرُّف على المنهج الخاص بأسلوب التعاطي والتعامل مع ما ورد عنه من آثار، أياً كانت وتحت أي بند من بنود المعرفة اندرجت.

ففي الوقت الذي دفع الحرصُ على تثبيت إنجازاته وتعاليمه وتوجيهاته وتوثيقها، الأجيالَ الأولى من الأمة إلى تطوير أدق منهج من مناهج البحث التاريخي والتَّثَبُّت الروائي عرفته البشرية، فقد طغت شخصيته على كل من سواها في أذهان المسلمين، وراحت تَتَكَرَّسُ بسبب هذا الطغيان مفاهيم غريبة في الواقع، ليس أكثرها غرابة على كل حال ما يُرَوَّجُ الاعتقاد به على نطاق واسع، من ربطٍ بين أفضلية الأجيال وبين قربها الزمني من النبي وعصره، بحيث غدا الفضل في ذلك للأقربين، ليتناقصَ هذا الفضلُ مع تباعد الأزمنة عنه، في مُخالفةٍ مشينةٍ لكل معايير التطور ومقاييسه المنطقية والواقعية. وفي تكريسِ مفهومٍ للأفضلية لا علاقة له بالتقدم ولا بالاندفاع الإنساني الشامل نحو الكمال، بقدر ماله علاقة فقط ببعض المفاهيم السلوكية التي فُصِلَت عن واقعها، وتَثَبَّتَت في الأذهان وكأنها أزلية في ثباتها أزلية في معياريتها.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تجاوزه إلى أن طغى زمن البعثة على كل الأزمنة، وامتدت عقلية الرسول واجتهاداته وطرائق تعامله مع الواقع، لتهيمنَ على كل حاضر وماض ومستقبل بطريقةٍ عجيبة، بحيث غدا كل جيل من الأجيال المسلمة يبحث عن حلولِ قضاياه ومعالجاتِها في المأثور عنه. وتمّ تأصيل المسألة بحيث غدا التفكير خارج حدود هذا المنهج أقرب إلى التغريد خارج سرب المسلمين، إن لم يكن كذلك بالفعل في نظر أصحاب هذا النوع من التأصيلات الجامدة التي تكرست في واقع المسلمين منذ مئات من السنين مضت. وإننا لا نبالغ إن قلنا أن هذه الرؤية السائدة عن شخصية محمد بن عبد الله وعن دورها الرسالي والتشريعي، جعلته وجعلت ما تم الاصطلاح عليه بِـ"السُّنَّة"، النقاط المركزية والمحورية في الدين الإسلامي عقيدة وفقها وحركة، رغم ما يزخر به الخطاب الإسلامي من إيحاءٍ بغير ذلك، عندما يجعل المحورية للقرآن و ليس للسنة.

لا بل إن المسلمين، ذهبوا إلى توظيف بعض نصوص القرآن الكريم باتجاهِ فهم غريب لها قائم على تفضيلِ محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام على سائر الأنبياء، واعتبار هذا التفضيل جزءاً لا يتجَزَّأُ من العقيدة الإسلامية، وكأن في مساواته بهم مساسا بشخصيته، أو حتى برسالته التي حملها إلى الناس مُكَمِلاً رحلة النبوة المباركة. ولعل الفهمَ غيرَ الموضوعي للوحي وللنبوة وحتى لله ولصفته ولفعله، بالصُّوَرِ التي مرت معنا في الفصول الثلاثة الأولى من هذا الكتاب، هو ما جر المسلمين إلى هذه الأشكال غير المنطقية وغير التاريخية من التفسيرات، لِماَ راح يواجهُهم من مشكلات معرفية.

إن الفهم الحقيقي للنبوة يعني أن كل نبي كان يؤدي دوره في مرحلته التي بُعِث فيها، وأن كل الأنبياء من ثم هم على درجة واحدة من الأداء من حيث الأمانة والصدق والتبليغ والإخلاص في حمل الأمانة، الأمر الذي ينتفي معه أي تفاضل بين الأنبياء من هذا المنطلق. "ومن ناحية أخرى فإن كون نُبُوَّة محمد هي نبوة الاكتمال لا يتأدى بالضرورة إلى أنها الأفضل. إذ أن الاكتمال هنا ليس مستغنيا عن عناصر مسبقة، بل إنه مُحتاج إليها حتى أنه لا يُدْرَك دونها. فالحق أن نبوة محمد في حاجة إلى ما سبقها من نبواتٍ لتجد مُبَرِّرَها، وبذات القدر فإن ما سبقها من نبوات في حاجة إليها ليجد غايتَه. وبالطبع فإنه يستحيل في إطار هذا الاحتياج المتبادل تصور أفضلية عنصر على عنصر، إضافة إلى أن تصور الأعلى منطويا على الأدنى يستحيل كذلك في غياب تصور للأدنى منطويا على الأعلى". (النبوة، علي مبروك، ص ٢٤٥).

ولو أن أهل العلم والاختصاص من المسلمين نظروا إلى النبوة نظرةً موضوعية قائمة على حقيقة كونها مطلبا إنسانيا اقتضى تدخلا إلهيا، لما وقعوا في هذه المطبات والمآزق التي آلت في النهاية إلى ما آلت إليه من رؤى تقديسية وتفضيلية لشخصية محمد، ليست لها علاقة بالحقيقة في واقع الأمر.

سنقوم في هذا الفصل بتناول هذه الشخصية العظيمة "محمد بن عبد الله"، محاولين إلقاء الضوء على مختلف جوانبها، لنتعرف على مكانتها وعلى دورها الحقيقي المفترض في المسار التاريخي للرسالة

الإسلامية، خاصة أننا نلمس في الرؤية السائدة إزاء هذه الشخصية تصورا لم يُتِحْ الفرصة للانطلاق من أسر الفكر التقليدي الذي ما يزال يطبع الخطاب الإسلامي المعاصر بطابعه الخاص.

في البداية نود أن نوضح نظرا للأهمية والفائدة، أننا في سياق مناقشتنا لجوانب شخصية "محمد بن عبد الله" المختلفة، ولدلالات هذه الجوانب، ولكيفية التعامل مع ما أُثِرَ عنه من أقوال وأفعال وتقريرات صدرت بموجب هذا الجانب من شخصيته أو ذاك، سنكون في الواقع بصدد مستويات مُختلفة ومتدرجة من المناقشة، يعالج كل مستوى منها المعضلة التي يثيرها تحليل شخصية الرسول في درجة من درجات تَمَثُّلِها، بحيث لا تتم معالجة درجة من درجات ذلك التَّمَثُّل قبل درجة أخرى تتبعها في سلم التواجد.

كما أننا سنكون مدفوعين بقوة المنطق إلى التفريق بين نوعين من أنواع التعامل مع شخصيَّة القائل والفاعل والمقرِّر "محمد بن عبد الله" صلى الله عليه وسلم، من حيث طبيعة التلقي عنه والسماع منه. النوع الأول، وهو النوع من التعامل الذي تَمَتَّعَ به من رآه وسمع منه مباشرة، حيث لا وجود على الإطلاق لأيٍّ من التحفظات التي طرحت نفسَها لاحقا على النوع الثاني من أنواع التعامل، فأوجدت لأجل التعاطي معه بإيجابية – أي مع هذا النوع الثاني – علمَ الحديث والرواية، وعلم الجرح والتعديل، وعلم الرجال. أماَّ النوع الثاني من التعاملات، وهو النوع الذي فرضت عليه طبيعة الأمور أن يتعرف على الأقوال والأفعال والتقريرات عبر شُحنةٍ تاريخية تنطبق عليها كافة التحفظات الممكنة والمحتملة على أيِّ مرويٍّ تاريخي من حيث المبدأ، فهو النوع الذي لا يمكننا نحن الآن، ولا يمكن لكافة البشر إلى قيام الساعة أن نتعرَّف أو أن يتعرَّفوا على شخصية محمد بن عبد الله القائل والفاعل والمقرّر إلاَّ من خلاله، وليس من خلال النوع الأول.

إن التفريق الدقيق بين هذين النوعين من أنواع التعامل مع مصدر الأقوال والأفعال والتقريرات ومنبعها، "محمد بن عبد الله"، يقتضي التنبيه إلى ضرورة التَّحرُّر أثناء "التعامل"، تحرُّراً تاما وكاملا، شكلا ومضمونا، من وهم الاعتقاد بوحدة الحال المعرفية والدلاليَّة بين من يسمع الرسول ويراه ويتعامل مع ما يرد عنه من ثم بشكل مباشر لا وسطاء فيه ولا سلاسل رواة. ومن يتعامل معه من خلال نصوصٍ منسوبة إليه وردته عبر حِقَبٍ زمنية طويلة، وعبر سلاسل معقدة من الروايات والأسانيد المتوارثَة.

إن أهم وجه من أوجه انعدام وحدة الحال المعرفية والدلاليَّة بين السامع بالمشافهة والسامع بالرواية والإسناد، هو أن مقولةً مثل مقولة "لا تعارض بين النقل والعقل"، لا يمكنها أن تتحقق لدى أيٍّ واحدٍ منهما بالطريقة نفسها التي تتحقَّق بها لدى الآخر، إلاَّ إذا تمَّ افتراض التساوي التام والمطلق بين السماع بالمشافهة والسماع بالرواية، في صحة النسبة إلى المصدر، وفي الدلالة والحُجِّيَّة من ثم، وهو الأمر الذي لا يتحقَّق بأي حال. فصحة النسبة إلى المصدر لدى السامع بالمشافهة مطلقة، بينما هي لدى السامع بالرواية نسبية مهما علت وارتفعت درجة اليقين والقطعيَّة فيها. وهو ما ينعكس حتما على الحجيَّة والدلالة لتغدوَ بدورها نسبية ظنية وليست قطعية بأيٍّ بحال.

إن الصحابي الذي سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو رآه مباشرة، يفهم من مقولة عدم تعارض العقل مع النقل، أن رسول الله لن ينطق أو يفعل أو يقرِّرَ ما يتعارض مع العقل كما يفرض نفسه على العقلاء آنذاك. أي أنه ينتظر أداءً محمَّدِيًّا نقيا صافيا لا تشوبه شائبةُ تعارض مهما كانت صغيرة مع العقل، وإلاَّ لشكَّك في نُبُوَّته وطعن فيها على الفور. بينما نحن الذين ما رأينا رسولَ الله ولا سمعنا عنه، ولا وصلتنا أقواله وأفعاله وتقريراته إلاَّ مروياتٍ في أسانيد يجرها في ذيله تاريخ مثقلٌ بالأكاذيب وأغبرة الريبة والشك والصراعات التي لا تنتهي على السلطة والمصلحة والنفوذ، فلا يكفينا افتراض أن مقولة عدم تعارض العقل مع النقل هي ذاتُ ما فهمه الصحابي وتعامل على أساسه مع رسول الله.

إن عدم تعارض العقل مع النقل بهذا المعنى لا يفيدنا في شيئ ما لم نحاول إسقاطه على طبيعة وصول الرسول إلينا وخطابه لنا عبر أقواله وأفعاله وتقريراته. إننا بحاجة إلى مطابقة هذه النصوص المروية مع معطيات العقل لقبولها أو رفضها على أساس عقلانيتها أو لاعقلانيتها أنطلاقا من افتراض أن ما كان منها غير عقلاني فلا يمكن لرسول الله أن يكون قد قاله أو فعله أو قرَّرَه أساساً. فإذا كان الصحابي يسمع صوت العقل في الأثير المرافق لأنفاس رسول الله وهي تنقل الكلمات والحروف والجمل لمجرَّد أنه رسول الله الذي لن ينطق إلاَّ بما كان عقلانيا بالضرورة، فإننا نحن، إنما نسمع صوتَ رسول الله ونشتم رائحة نبوَته في العقل الصادح من تلك الحروف والكلمات والجمل المنثورة أمامنا فوق صفحات الكتب كالموات تنتظر من يحييها بعجنها بعصارات العقل والعقلانية.

إن كلَّ من يرفع شعار عدم تعارض العقل مع النقل ممن عاش بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، سيُفْقِدُ شعارَه قيمَتَه ويحوِّلُه إلى لغو عقيم بلا معنى، إذا لم يقبل من حيث المبدأ إخضاع هذا الكم الهائل من المرويات أيا كانت مستويات صحتها السندية إلى هذا الذي يدعو إلى عدم تعارض النص معه، وهو العقل. تماما كما فعل الصحابي من حيث الجوهر عندما افترض أن رسول الله لن يصرِّح بما يخالف عقله، وهو يستمع إلى أقواله وينظر إلى أفعاله.

إن مقولة عدم تعارض العقل مع النقل مقولة مُضَلِّلَة إذا لم تُحْسَم حدودُها حسما معرفيا واضحا. فهناك فرق كبير بين عدم تعارض العقل مع النقل، وبين عدم تعارض النقل مع العقل. أيهما هو الذي يجب ألاَّ يتعارض مع الآخر، العقل أم النقل. إن عدم التعارض المعرفي يقتضي سيِّدا معرفياً وتابعا معرفيا، ويفرض على التابع من ثمَّ عدم معارضة السَّيِّد، ولا يجيز وضع الاثنين في مستوى معرفي واحد. إن من يفعل ذلك يهرب من الحقيقة ويضلِّل الآخرين من حيث يدري أو لا يدري.

فعندما نقول.. "لا يجوز للعقل أن يعارضَ النصَّ"، فهذا يعني أن النَصَّ هو الأساس وأن معطياته المعرفية هي المعيار والمقياس، وأن على العقل إذا أراد أن يدلي بدلوه في المعرفة أن لا يخرج عن الحدود التي وضعها النص، وإلاَّ فإن معرفته المُسَاقَة تلك هراء لا قيمة له. وعندما نقول.. "لا يجوز للنص أن

يعارضَ العقل". فإن المعنى المعاكس هو الذي يفرض نفسه، لتغدوَ المعادلة مطروحة بشكل يطلب من النص أن لا يخرج عن الحدود والأطر المعيارية التي وضعها العقل للمعرفة.

إن مثل هذه المعادلة الغريبة لا يمكنها أن تكون مطروحة على ذهن من يعايش نزول الوحي، إطلاقا. لا يمكن لمن يسمع من نبي مُرْسَلٍ ويراه، أن تُثار لديه قضيةٌ عنوانها "تعارض المعقول مع الموحى به" – الذي هو المنقول بالنسبة للاَّحقين – لسبب بسيط هو أن الله الموجود في العقل وفي الوحي، حاضرٌ حضوراً كاملا في حالة معايشة الوحي. فثبوت النبوة بشكل أو بآخر يعني أن الرجل الذي يتلقى الخبر من السماء صادق، وبالتالي فمَنْ خَلَقَنا عقلاء مفكرين هو ذاته الذي يزودنا بمعارف عبر الوحي الذي نعايشه، وإذن فأين المعضلة؟! إنها غير موجودة على الإطلاق، لأن الله لن يكذب علينا، ولن يخالف في وحيه لنا ما أراده عبر عقولنا.

تبدأ المعضلة تتكشَّف وتتكون وتتعمَّق منذ اللحظة التي يتحول فيها الوحي من حالةٍ معايَشَةٍ نَعِمَ بها من رأوا النبي وسمعوا منه فارتاحوا من معضلة الرواية، إلى حالةٍ مُخْبَرٍ بها منقولة عبر التاريخ برجالٍ تُمَرَرُ من خلال مروياتهم وقصصهم وأساطيرهم وأكاذيبهم، كلُّ التبريرات المُرادَة لشرعنة كافة أوجه الصراع والاقتتال والاختلاف المتصَوَّرَة. وبما أنه لا مشكلة مثارة من هذا النوع إبان نزول الوحي، فإن إثارتَها بعد تحول الوحي إلى منقول ومُخْبَرٍ به، تكتسب مبرراتها وأهمِّيَتها من السعي إلى إعادة الأمور إلى نصابها، عبر تنقية المعقول النبوي الموحى به إلى شخص النبي، من اللاَّمعقول الخبري المكذوب به عليه.

إن استحالة افتراض تساوي حالتي الاستماع إلى النبي بالمشافهة المباشرة، والاستماع إليه عبر الرواية المنقولة، في ضرورة تطابق مُعْطَى العقل مع المضمون الوحيوي فيهما، نظرا لعدم ضمان تَحَرُّر الوحي بعد تحولِه إلى مادة منقوله، من عبث البشر وتحريفاتهم وتوظيفاتهم السياسية والمصلحية المختلفة، يقتضي التعامل مع تلك المادة الوحيوية المنقولة التي بين أيدينا، والتي لا نستطيع الجزم بتطابقها من عدمه مع الصيغة الموحى بها كما أوحي بها، بشكلٍ مختلفٍ عن طريقة التعامل المفترضة لأولئك الذين استمعوا إلى الرسول ورأوه مباشرة. ولأن العقل لا يخضع للتحريف، وليس مادة عرضة للتلاعب بها تاريخيا كما هو شأن النقل الذي يتعرض وحده لعبث البشر، فلا شك إذن في أن العقل هو السيِّد المعرفي، وفي أن النصَّ هو التابع المعرفي الذي يجب أن يثبتَ مشروعية ذاته من خلال عدم تعارضه مع العقل، وليس العكس.

فعندما لم تكن هناك قضية مُثارة عنوانها "تعارض العقل والوحي"، إبأَّن نزول الوحي للأسباب الموضوعية التي ذكرناها، فلن نواجَهَ بعقل يطالب بمشروعيةِ لوحيٍ يعارضه، ولا الوحي سيُصْدَم بعقلٍ يناصبه العداء أساساً. لأن هذا لن يحدثَ البَتَّة. ولكن عندما أثيرت القضيَّة وما كان لها إلاَّ أن تُثار، بسبب التاريخ ومنطق الرواية وهي تُنْقَلُ من جيلٍ إلى جيلٍ على أسِنَّة الحراب وعبر أنهار الدماء، فقد

غدا من اللازم أن تثار بشكلها الصحيح الذي يضع العقل موضع السيِّد والنص والمنقول موضع التابع، كي تستقيمَ الأمور.

إن ثَمَّة مستوىً من النقاش يعالج فكرة وجود أو عدم وجود جوانب مختلفة لشخصية "محمد بن عبد الله"، وبالتالي فهو مستوى نقاشي يتصدى بالمعالجة لفكرة تنوع الدلالة الموضوعية لما يصدر عن تلك الشخصية من سلوكات وتصريحات باعتبار تنوع الجوانب والأدوار فيها وعدم وحدانيتها. بمعنى آخر فإننا في هذا المستوى من النقاش نعالج معضلة الشخصية ذاتها، نحللها ونكشف عن جوانبها المختلفة. أما في مستوىً آخر من النقاش فإننا نجد أنفسنا مدفوعين إلى معالجة الدلالات التكليفية الموضوعية لهذه الأداءات المختلفة والمتباينة، الصادرة ابتداءً عن جوانب مختلفة تشكل مجتمعةً شخصية "محمد بن عبد الله". وبكلمة أخرى فإننا بعد أن نكون قد عرفنا مختلف جوانب هذه الشخصية، يصبح من الضروري أن نعرف الدلالة المطلبية المُتَضَمَّنَة فيما صدر عن هذه الشخصية عبر كل واحد من الجوانب المكونة لها.

ولا يخفى على لبيب أن هذا يتطلب ابتداءً وضعَ الأسس اللازمة لفرز ما يصدر عن شخصية "محمد بن عبد الله" من أقوال وأفعال، للقيام من ثم بتصنيف هذه المفروزات لنطابق بينها وبين الجوانب المختلفة لشخصيته والتي تم تحليل تلك الشخصية إليها، وذلك بهدف وضع كل فئة من الصادرات في خانة الجانب الذي يفترض أنها صدرت عنه، ليصار بعد ذلك إلى البحث في موضوع الدلالة المُتَضَمَّنَة في كل فئة من هذه الفئات وفق مجموعة قواعد خاصة لهذا الغرض أيضا. وسنحاول فيما يلي عرض صورة أكثر وضوحا للآلية التي يفترض أن تُمرر عبرها المأثورات عن "محمد بن عبد الله"، حسب الترتيب المنطقي الذي يقتضيه التحليل السابق.

يُصار أولا وقبل كل شيئ إلى النظر في كل أثر نُقِل عن ونُسِب إلى شخص "محمد بن عبد الله"، لإخضاعه لقواعد الصحة السندية والصحة المتنية، بحيث يتم تحديد ما يصح أنه ورد عنه مما لا يصح أنه ورد عنه. ومن المفيد أن نشير هنا إلى أنه ليس بالضرورة أن تكون قواعد علوم الحديث ومصطلحه السائدة كافيةً لتحقيق هذه المهمة، وإن كانت قواعد كثيرة منها خاصة فيما يتعلق بالسند سيُستَفاد منها في ذلك، إلاَّ أن إضافة قواعد جديدة تنبثق عن نظرية المعرفة وعن الدور الذي أعطته للعقل في التشريع وعن طبيعة العلاقة التي تفترضها هذه النظرية بين نص القرآن ونص السنة، تغدو أمرا ملحا وضروريا لضمان أن تكون عملية النظر في المأثورات عملية أكثر دقة وأكثر شمولا وأكثر فائدة.

ستؤدي العملية السابقة إلى شطب عدد كبير من المأثورات واعتبارها غير مأثورة، وأنها نُسِبَت إلى الرسول خطأً أو تزويرا أو تلفيقا، لتبدأ بعد ذلك عملية مناقشة تلك المأثورات الصحيحة، بحيث يُصار إلى النظر فيها لفرزها وتوزيعها على الجوانب المختلفة التي تتكون منها شخصية "محمد بن عبد الله"،

بعد أن نكون قد حددنا بطبيعة الحال كل جانب من هذه الجوانب بناء على دراسة معرفية وتاريخية واجتماعية دقيقة. ثم – وكمرحلة أخيرة – نبدأ في وضع صِيَغ الاستفادة من مضامين الآثار الصحيحة التي ستكون قد اندرجت تحت بند الجانب الرسالي من جوانب شخصية "محمد بن عبد الله". ويُعتبر العلم الذي يتولى هذه المهمة هو علم أصول الفقه الذي سيقوم أيضا بدمج النصوص القرآنية التي تشبه في محتواها محتوى المأثورات الصحيحة، الرسالية الطابع، بتلك المأثورات، للخروج بالصيغ التنظيمية أو الإخبارية المراد تكريسها في الواقع. وهذا العلم هو في حاجة – بدوره – إلى إعادة نظر في الكثير من قواعده لتفعيلها وتطويرها.

على ضوء ما سبق نستطيع القول أن الخطة العامة التي ستُتَّبَع في التعامل مع شخصية محمد عليه الصلاة والسلام، ومع ما ورد عنها من أقوال وأفعال وتقريرات، ستسير وفق التسلسل التالي..

أولا.. مناقشة مختلف جوانب شخصية "محمد بن عبد الله" فيما تُمْكِن عَنْوَنَته بِـ "شخصية محمد بن عبد الله بين البشرية والرسالية".

ثانيا.. مناقشة ما نُسِبَ إلى شخصية الرسول من أقوال وأفعال وغيرها، من زاوية صحة النسبة أو عدم صحتها، سعيا نحو بلورة أسس محاكمة موضوعية لكل ما نسب إليه، بغرض البت في موضوع الصحة أو عدم الصحة هذا، فيما تُمْكِن عَنْوَنَته بِـ "مقاييس التَّثَبُّت الجديدة من صحة المأثورات".

ثالثا.. مناقشة ما صحت نسبته إلى شخصية الرسول من أقوال وأفعال وغيرها، من زاوية فرزه وتوزيعه على مختلف جوانب شخصيته التي تكون قد حُدِّدَت واتضحت من المسار الأول. ونستطيع أن نُعَنْوِنَ هذا المسار بِـ "توزيع المأثورات الصحيحة على الجوانب المختلفة لشخصية محمد".

رابعا.. مناقشة ما صدر عن الجانب الرسالي في شخصية "محمد بن عبد الله"، من حيث توضيح كيفية الاستفادة منه وتطبيقه، وذلك عبر وضع أسس هذه الاستفادة وهذا التطبيق، وهو ما تُمكن عَنْوَنَته بِـ "أسس التعامل مع المأثورات الرسالية في شخصية محمد".

وإننا في هذا التحليل لن نتطرق إلاَّ للمسارين الأول والثاني فقط، وذلك نظرا لعدم اختصاصه بِما يفرضه المساران الثالث والرابع.

إن محمد بن عبد الله إنسان كسائر البشر اختاره الله لتبليغ رسالته إليهم في آخر أطوار النُّبُوَّة ومراحلها، بعد أن وجده أهلا لذلك بسبب تَمَيُّزه وتفرده واتصافه بصفات سامية عالية المقام. وإن الله إذ اختاره بسبب عُلُوِّ مقامه لتبليغ رسالته، فبعد أن تبين له أنه جدير بهذه المهمة العظيمة من بين جميع من كانوا مؤهلين بمستويات مختلفة لتكليفهم بهذا الدور الخطير. والنبوة لم تُخْرِج محمدا عن صفاته البشرية أياًّ كانت. ولا نظن أن تَمَكُّنَ الصفة البشرية بكل جوانبها من شخص محمد بن عبد الله، محل خلاف بين المسلمين، أو على الأقل فإننا هكذا نفترض، لأننا لم نسمع إلى الآن بأن مسلما قال بغير ذلك.

لقد أكد الله وباستمرار على الصفة البشرية في محمد الرسول، بل وفي كافة الأنبياء والرسل الذين سبقوه. فهو قد ذكر سبحانه على ألسنة أنبيائه جميعا أنهم قالوا لأقوامهم.. ﴿إنْ نَحن إلاَّ بشر مثلكم، ولكن الله يَمُنُّ على من يشاء من عباده﴾. (إبراهيم – ١١). ولقد كرر الله هذه الحقيقة كثيرا في كتابه الكريم، مؤكدا في معرض حديثه عن أنبيائه الكثيرين، الصفاتِ البشرية فيهم، فهو يقول عنهم أحيانا.. ﴿ولقد أرسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم أزواجا وذرية﴾. (الرعد – ٣٨). وأحيانا أخرى يذكر أنه ما أرسل.. ﴿إلاَّ رجالا نوحي إليهم﴾. (النحل – ٢٣). وكل المرسلين في نهاية المطاف يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق مثل كافة البشر، ﴿وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلاَّ أنهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق﴾. (الفرقان – ٢٠). ومحمد بن عبد الله، لا يخرج عن هذه القاعدة مهما كانت الظروف. بل إن الله يأمره بأن يقول للناس.. ﴿إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد﴾. (الكهف – ١١٠). ويأمره بأن يخبر قومه باستغرابه مطلبهم الذي يضفي عليه صفات تسمو على صفاته البشرية بقوله.. ﴿سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا﴾. (الإسراء – ٩٣).

وإذن فالصفة البشرية موجودة وقائمة في محمد بن عبد الله، حتى بعد أن أوحى الله إليه، وحتى بعد أن أصبح بموجب هذا الوحي محمداً النبي الرسول. ولكن الإشكالية الحقيقية التي تنبثق ابتداءً عن هذه الحقيقة تكمن في تحديد الدلالة الوظيفية للبعد البشري في شخصية الرسول الكريم بعد أن أصبح رسولا. فما هي هذه الدلالة؟

دعونا في هذا التحليل نتأكد من عمق وجوهرية هذه الصفة في شخص هذا الرجل العظيم.

نجزم بدايةً بألاَّ أحد يخالفنا في الحقيقة السابقة، وهي المتعلقة بإثبات صفة البشرية للرسل والأنبياء ومنهم محمد بن عبد الله. لكننا نؤكد على أن الخلاف سيبدأ على الفور عندما نحاول تحديد العلاقة بين الصفة البشرية (الأصيلة) والصفة الرسالية (الجديدة) أو (الدخيلة الطارئة) في شخصية محمد، وطريقة التفاعل بينهما، ودلالة ما يرد عن كل منهما من سلوكات وتصريحات. كما سيتعمق الخلاف أكثر عندما نباشر في وضع الضوابط الفاصلة بين هذين الجانبين في شخصيته، بحيث يتم على ضوء هذه الضوابط التفريق بين ما يرد عن محمد بصفته الإنسانية وبين ما يرد عنه بصفته الرسالية.

والسؤال الذي يطرح نفسه علينا بإلحاح في هذا السياق هو.. ما هو الأثر الذي أحدثته صفة "الرسالية" التي أضيفت إلى شخصية محمد بن عبد الله التي كانت قبل هذه الإضافة بشرية صرف؟ هل قامت الصفة الجديدة الطارئة بنسخ الصفة القديمة والأصيلة وشطبها، بحيث لم يعد محمد بن عبد الله يتمتع بالصفة البشرية بعد دخول عنصر النبوة في حياته؟ أم أنها تكاملت معها، ورُتِّبت إلى جانبها في الدور الوظيفي ولم تقم بإلغائها، بحيث أضيفت إلى مجموعة السلوكات والتصريحات البشرية الصادرة

عن محمد الإنسان، سلوكات وتصريحات أخرى ذات بعد رسالي نبوي وردت عن محمد بصفته المضافة "الرسالية" دون أن يكون لها أي أثر بالإلغاء على المدلول الإنساني الصرف للسلوكات والتصريحات الإنسانية الطابع؟

من جهتنا نؤكد ونجزم بأن بشريةَ محمد بن عبد الله وإنسانيتَه لم يطرأ عليها تغيير من أي نوع إثر دخول عنصر النبوة عليها. ما يستوجب كنتيجة ضرورية لذلك ألا نُلْغي في سياق تَعَرُّفِنا على الآثار الواردة عنه قولا أو فعلا هذه الصفة وما تقتضيه من حيث المبدأ.. قد تبدو التساؤلات التي طرحناها فيما مضى عن العلاقة بين صفتي البشرية والرسالية في شخصية محمد، غريبة على من لم يتعود – بحكم موروثه المعرفي المتعلق بشخص الرسول الكريم – أن يرى في محمد بن عبد الله شخصا آخر أو كيانية أخرى غير كيانية الرسول وما تقتضيه من إلزاميةٍ في دلالةِ الواردِ – قولا أو فعلا – عن هذه الكيانية. ولكننا كي نوضح الصورة ونقربها إلى الذهن، سنضرب مثالا من الواقع يتضمن شكلا مطابقا في الدلالة للظاهرة – الإشكالية – التي تثيرها معضلة الازدواجية أو الثنائية في شخصية محمد بن عبد الله.

دعونا نتصور الطبيبَ (فلان) الذي يمارس مهنة الطب في عيادته الخاصة. هذا الطبيب كان شاعرا يَنْظُمُ الشعر وينشر قصائدَه في صحيفة محلية. إذا افترضنا أنه كان شاعرا قبل أن يصبحَ طبيبا، فإننا سنلاحظ على الفور أن صفة "طبيب" الجديدة التي أصبح يتصف بها ذلك الشخص بعد تَخَرُّجِه من كلية الطب، لم تغير من حقيقة كونه شاعرا. فنحن قد نسميه الطبيب الفلاتي وليس الشاعر الفلاني، أو العكس، لسبب أولآخر، قد يكون هو اشتهارُه بين الناس بهذه الصفة أو بتلك، دون أن يعني ذلك أننا بتسميتنا تلك نلغي عن هذا الشخص صفته الأخرى وما تقتضيه. وسنبقى نشاهد أنه طبيب وشاعر دوما، نعامل ما يصدر عنه من أشعار بمعايير معاملة الشعر والشعراء، ونعامل ما يصدر عنه من علاجاتٍ للأمراض ومن تشخيصاتٍ لها بمعايير معاملة الطب والأطباء. ولن يخطر على بالنا أن نقوم بتشريح قصيدة له تشريحا طبيا، ولا بتشريح علاج قدمه تشريحا عَروضيا!!

دعونا نوسع دائرة مثالنا. هذا الطبيب الشاعر رَشَّحَ نفسَه للانتخابات النيابية وفاز، فأصبح نائبا في البرلمان. قد تهيمن صفته الجديدة على معظم نشاطاته قولا وفعلا، فتصبح هي الطابع الوظيفي الغالب في حياته، بحيث تكثر الواردات منه عن هذه الصفة بالقياس لما يرد منه عن الصفتين الأُخْرَيين، إلى درجة أنَّ من لم يكن يعرف أنه طبيب قد لا يعرف ذلك بسبب هيمنة النشاط النيابي على كل ما سواه. لو افترضنا أن قولَ النائب وسلوكه مُحَصَّنان في مواجهة القوانين، فهذا يعني أن نائبنا المحترم إذا شتم وزيرا تحت قبة البرلمان فإنه سيُعْفَىَ من المساءلة والمحاسبة. ولكننا نسأل.. هل ستعفيه حصانتُه النيابية هذه من المساءلة والمحاسبة إذا تسبب نتيجة خطأ طبي في موت إنسان كان يجري له عملية جراحية في

عيادته؟ وهل ستعفيه حصانته النيابية من المساءلة إذا نَظَمَ قصيدة سرق فيها أبياتا وصورا فنية من غيره من الشعراء؟ بكل تأكيد لن تعفيه حصانته النيابية من تحمل المسؤولية القانونية إزاء خطئه الطبي إياه، أو من تحمل المسؤولية الأدبية تجاه عملية السرقة الشعرية التي قام بها.

إذن فعندما نقول بأن الحصانة القانونية هي حق للنائب، فيجب أن يكون واضحا من ذلك أنها حقٌّ له بصفته النيابية وما تقتضيه. أي أنها حق له حين يصدر عنه تصرف أو قول مخالف للقانون أثناء ممارسته لدوره كنائب. ولن تطال هذه الحصانة أي سلوك له يمارسه بصفة أخرى غير صفة النيابة، كصفة الطبيب أو الشاعر، الأمر الذي يجعل سلوكَه الطبي يُحاكَم بمقتضى ما يجب أن تُحاكم به السلوكات الطبية، وسلوكَه الشعري بمقتضى ما يجب أن تُحاكَم به السلوكات الشعرية، دون أي تعدٍّ على الأدوار والوظائف التي يضطلع بها كل جانب من جوانب شخصيته.

ماذا لو أصبح هذا النائب وزيرا بموجب دستورٍ يتيح الجمع بين المنصبين التنفيذي والتشريعي؟ ستضاف إلى مهامه وسلوكاته مجموعة جديدة من المهام والسلوكات التي تقتضيها الصفة الجديدة التي أضيفت إلى صفاته السابقة، وهي صفة "الوزير". نعلم مثلا أن النائب يراقب الوزير ويسائله، وأن الوزير لا يفعل ذلك ولا يحق له فعله تجاه النائب، في معظم – إن لم يكن في كل – الدساتير التي تتيح الجمع بين المنصبين التنفيذي والتشريعي. ماذا يعني ذلك على صعيد وزيرنا النائب؟!

هل أن حصولَه على صفة وزير سوف يلغي حقَّه في الرقابة على الوزراء الآخرين من منطلق كونه نائبا، واعتبار أن مقومات صفة النائب سقطت عنه جراء وزاريته الجديدة، على الرغم من احتفاظه بهذا المنصب؟ أم أنه سيستمر في ممارسة دور الرقابة بصفته ما يزال نائبا؟ وفي هذه الحالة ألن يخضع لرقابة غيره من النواب بصفته وزيرا؟

فإذا كانت الرقابة صفةً أصيلة من صفات النائب ومُقَوِّماً ومُكَوِّنًا رئيساً من مقوماته ومكوناته، فإن كل نائب يُحْرم من هذه الصفة (صفة الرقابة على الوزراء)، لم يعد نائبا حتى لو تشدقنا ليل نهار بأنه نائب. وإذا كانت مسألة الخضوع للسؤال والرقابة صفةً لصيقةً بالوزير، فأيُّما وزير يتحرر من إمكانية الخضوع لسؤال النائب واستجوابه، لا يصبح وزيرا، وإنما شيئا آخر غير الوزير، وإن وصفناه بذلك ليل نهار. ما معنى ذلك؟

فكما أن صفة النائب لم تلغ في نائبنا صفتي الطبيب والشاعر بكل دلالتيهما، وكانت لها دلالاتها الخاصة التي أضيفت مجرد إضافةٍ إلى دلالات الصفات الأخرى، فكذلك صفة الوزير في مثالنا هذا، لم تكن لتلغي صفة النائب عن الشخص المذكور. وبناء عليه فإن نائبنا يستطيع أن يستجوبَ أيَّ وزير يشاء، إذا توفرت شروط الاستجواب، وفي الوقت ذاته فإن عليه أن يَخضع لأيِّ استجواب يَطْلُب منه الخضوع إليه أيُّ نائب من النواب فيما يتعلق بوزارته إذا توفرت شروطه.

الخلاصة إذن أن لكل صفة من صفات صاحبنا دلالات خاصة لما يرد عنها من سلوكات وتصريحات ليس من شأنها أن تلغي أو أن تنفي دلالات السلوكات والتصريحات التي ترد أو تصدر عن صفة أخرى من صفاته. كما لا تهيمن أية صفة من هذه الصفات على أية صفة أخرى بصورة تلغيها أو تُحَجِّم حَيِّزَ فعلها وتأثيرها ولا بأي شكل من الأشكال.

إن الذي يفهم أبعادَ مثالنا السابق، يستطيع أن يفهم على وجه التحديد ما الذي نعنيه بتعدد جوانب شخصية محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام، وبضرورة تَعَدُّد دلالات السلوكات والتصريحات الواردة عن تلك الجوانب المتعددة ابتداءً. لا يوجد جانب من جوانب هذه الشخصية يطغى على جانب آخر، أو يهيمن عليه هيمنة إلغائية، تماما كما هو حال وزيرنا ونائبنا وطبيبنا وشاعرنا السابق، الذي لم تكن الصفة الجديدة التي تدخل حياته لتلغي صفاته القديمة، أو لتلغي المعنى المحدد لما يرد عن تلك الصفات من سلوك أو تصريح، بل هي كانت تضاف إضافة تراتبية بعيدة عن كل معاني النسخ والشطب والإلغاء.

إننا لا نرى أيَّ فرق بين طبيعة الإضافة التي حَقَنَت بها صفةُ الرسول صفةَ الإنسان في شخص محمد بن عبد الله، من حيث الدلالة الوظيفية وعدم التأثير الالغائي على الصفات الأخرى، وبين طبيعة الإضافة التي حَقَنَت بها صفة الوزير صفة النائب في شخص طبيبنا الشاعر إياه من الحيثيات نفسها، أي من حيث الدلالة الوظيفية وعدم التأثير الإلغائي على الصفات السابقة. بحيث نَمتلك بموجب ذلك كل مبررات القول بكل وضوح وبدون تحفظات أن السبب العميق الذي لم يجعل صفة الوزير تلغي صفة النائب والطبيب والشاعر في شخصية مثالنا، هو ذاته السبب الذي لم ولن يجعل صفة الرسول تلغي صفة الإنسان وما تقتضيه في شخص محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام.

لاحظنا كيف أن صفةَ الحصانة القانونية التي اعتبرناها صفةً جوهرية في النائب، لم تطل تصرفات هذا الشخص المركب الجوانب في غير الجانب النيابي، بحيث بقيت تصرفاته الصادرة عنه بموجب جانب آخر من جوانب شخصيته تصرفات غير مُحَصَّنَة قانونا إذا ما خالفت القانون. ولاحظنا أيضا كيف أن صفةَ الخضوع للاستجواب التي اعتبرناها صفة لصيقة بالوزير، لم تلغ حق النائب الوزير في استجواب الوزراء الآخرين مادام الاستجواب صفة جوهرية في المنصب النيابي أيضا. دعونا الآن نسقط هذه الملاحظات بأمانة ودقة على إشكالية تعدد الجوانب في شخص محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام. ماذا يمكننا أن نستنتج؟

إن صفة الإلزام التي هي ملاصقة للجانب الرسالي في شخص محمد بن عبد الله لن تطال تصرفات وتصريحات هذا الشخص المركب الجوانب في غير الجانب الرسالي، بحيث تبقى تصرفاته وأقواله الصادرة بموجب الجوانب الأخرى من جوانب شخصيته، وهي الجوانب البشرية، غير ملزمة ولا هي

من الوحي ولا صادرة عن محمد الرسول، بل عن محمد الإنسان بكل ما لهذه الكلمة من معنى. لا بل إن صفة الإلزام التي نعتبرها صفة لصيقة بمحمد الرسول، لم تكن لتمنع محمدا الإنسان من إصدار أقوال وأفعال بعيدة كل البعد عن أن تتصف بالإلزام الرسالي. وهكذا يبدو واضحا أن التَّعَدُّدَ في جوانب شخصية محمد بن عبد الله مادام قائما وثابتا ولا مجال لإنكاره، فلابد من أن تكون له دلالاته الموضوعية التي هي ما ذكرناه من فصلٍ في الوظائفية بين ما يصدر عنه بِموجب كل جانب من جوانب شخصيته المركبة من الإنسانية والبشرية بشتى حيثياتها من جهة، ومن الرسالية والنبوة بشتى حيثياتها أيضا من جهة أخرى.

إن من يتابع آيات القرآن الكريم ذات الشأن والعلاقة يستطيع أن يلمسَ نَفَساً قرآنيا يُثْبِت ما أوردناه سابقا، من حيث عدم تداخل الصفات المختلفة في شخصية محمد بن عبد الله في دلالاتها على الواقع عبر ما يصدر عنها من سلوكات وتصريحات. فاللّه لم يطلب منا أبدا أن نطيع أو أن نَتَّبِعَ محمد بن عبد الله بدون تحديد الجانب المقصود بالطاعة والاتباع، بحيث تصبح طاعته واجبة في كل ما صدر عن هذه الشخصية بمختلف جوانبها. بل إن كافة الآيات التي تحدثت عن طاعة الرسول الكريم واتباعه – وهي آيات تجاوز عددها الخمسة والثلاثين بقليل – قد تحدثت تحديدا عن طاعة الرسول وعن اتباع الرسول، وبالتالي فهي قد حددت الجانب المُلْزِم – باعتبار الطاعة قضية إلزامية – فيما يصدر عن محمد الرسول، وليس عن أيِّ جانب من جوانبِ شخصية محمد، ولا حتى في مجمل الشخصية المركبة والمتعددة الجوانب له. بل إننا نرى أن الآيات الأربع الوحيدة التي أوردت اسم "محمد" لم تذكر لا من قريب ولا من بعيد أيَّةَ إشارة إلى الطاعة أو الاتباع، كي لا يُظَنَّ أن شخصية محمد بن عبد الله بكل جوانبها تُصْدِرُ ما يوجب الطاعة والاتباع. إن هذا منهج قرآني دقيق وعميق يجب أن يُفْهَم على ضوء مقتضيات الحكمة الإلهية وعدم العبث في الاستخدامات اللغوية.

ففي الآية (١١٤) من سورة آل عمران، يقول اللّه تعالى.. ﴿وما محمدٌ إلاَّ رسول قد خلت من قبله الرسل﴾. ومن الواضح ألاَّ مكان للحديث عن الاتباع والطاعة في هذا النص. بل إن سياق الآية يدل على أن الله يُذَكِّرُ المسلمين بأن محمداً الذي استكثروا موته وأن يكون قد قتل في غزوة أحد، ما هو إلاَّ رسول قد خلت من قبله الرسل، وليس مخلوقا فوق الخضوع لسنن الطبيعة. وبما أن هذه العبارة قد جاءت في سياق إثبات طبيعية واعتيادية الأمر – أي أمر الموت إذا حصل – فهذا يعني أنها تثبت للرجل هذه الصفات وتُذَكِّرُ المسلمين بأن الرسل يموتون، ويقتلون بسبب بشريتهم الأصيلة التي لم يعترها ولم يعتر طبائعها أيَّ تغيير جراَّء الرسالية الدخيلة والطارئة.

أما الآية (٤٠) من سورة الأحزاب، فقد جاء فيها قوله تعالى.. ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول اللّه﴾. وهذه الآية جاءت في سياق حكم التبني، وهي تنفي عنه أُبُوَّتَه لأحد، وهي عندما

أرادت أن تنفي عنه هذه الصفة، استخدمت اسمه العام المُتَضَمِّن لصفته البشرية والمنطوي عليها. ولا مكان للحديث عن الطاعة والاتباع والإلزام مُرْفَقاً بذكر محمد بن عبد الله بدون تحديد صفة الرسالية الملزمة فيه.

وفي الآية (٢٩) من السورة نفسها، نجد النَّفَس نَفْسُهُ يتكرر، إذ يقول تعالى.. ﴿محمدٌ رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم﴾. ولا مكان هنا أيضا للحديث عن أي اتباع أو إلزام مرفق بصفة محمد بن عبد الله البشرية أو بشخصيته المركبة، حتى لا يتبادر إلى الذهن أن الإلزامية حاصلة بموجب ما يصدر عن هذه الشخصية في سياقها المركب. بل إن هذه الآية آية خبرية وصفية، تصف محمدا والذين معه ببعض الصفات الإيجابية.

أما آخر الآيات التي ذكرت اسم "محمد"، فهي الآية (٢) من سورة "محمد"، إذ يقول الله تعالى فيها.. ﴿وآمنوا بما أنزل على محمد وهو الحق من ربهم﴾. أي أن المؤمنين آمنوا بهذا الكتاب الذي أنزله الله على شخص محمد، والذي بإنزاله عليه أصبح بطبيعة الحال رسولا نبيا. إذن فلا مكان للحديث عن الإلزام والاتباع لكل ما ورد عن شخصية محمد بأيٍّ من جوانبها، بل بجانبها الرسالي منفرداً.

من الواضح إذن أن الله عندما أراد منا أن نطيع محمدا، فإنما أراد منا أن نطيع فيه الرسول تحديدا. وعندما أراد منا أن نتأسى به فبه كرسول، ﴿ولقد كان لكم في رسول الله أسوةٌ حسنة﴾، وليس به كمحمد الإنسان، ولا بأيٍّ جانب من جوانب شخصيته الأخرى غير الرسالية، وهو عندما حدثنا عن اتباعه فبنفس الطريقة. الأمر الذي يؤكد لنا أن ما توصلنا إليه من ضرورة الفصل بين مختلف جوانب شخصيته، عندما نريد أن نفهم دلالات أقواله وأفعاله، إنما هو صحيح ودقيق. وإننا في نهاية الأمر غير ملزمين باتباع محمد الإنسان.

وأخيرا فإذا انتفت عن محمد بن عبد الله صفة كونه قائدا بشريا فوق كونه نبيا، فهذا يعني أنه لم يمارس القيادة ببشريته، ولم يدخل هذا العنصر فيها، ما يُوَلِّد الانطباع بعدم وجود واقع قُدْوَوِي بشري في مجال القيادة يعكس التشريعات إلى تطبيقات، أو يمارس إبداع الحالات والتصرفات وردات الفعل المطلوبة إزاء إفرازات الواقع، لأن الرسول بهذا المعنى لم يكن يرينا أصول التفكير القيادي والإبداع الحركي والسياسي والتنظيمي، بقدر ما كان يمارس جبرا وبدون تفكير منه أمورا أُلْهِمَها رغما عنه، ولا دور له في ابتكارها وإبداعها بما يتناسب مع ظروف زمانه ومكانه. وهذا بدوره تصور خاطئ، فالرسول كان يفكر ويشاور ويجتهد في هذا المجال ويغير رأيه. ولا يمكن تصور أي معنى مفيد لهذه السلوكات، ما لم نفترض أنها بشرية محض لا علاقة لها بصفة الرسالية في محمد بن عبد الله بدلالاتها الإلزامية الخاصة. ناهيك عما يعنيه ذلك – أي نزع البشرية عن سلوكاته السياسية – من ضرورة التوقف عن الإشادة بالرسول كقائد وكزعيم وعن الحديث عن فطنته السياسية وعن عبقريته الحركية.. إلخ، لأنه

في واقع الحال لن يكون كذلك بموجب هذه النظرة. إلاَّ أننا نصر على وصفه بكل هذه الصفات العظيمة لأنه بالفعل كذلك بمحض بشريته وإنسانيته التي كانت بهذه الصفات العظيمة أساسا أحدَ أهم الأسباب التي جعلت الله يختاره نبيا حاملا لرسالته.

ثانيا.. العلاقة التكاملية بين القرآن والسنة

وإلى هنا نجد أنه قد آن الأوان كي نعلن عن نتيجة مهمة تترتب ترتبا ضروريا على ما سبق، وهي أن سياق النصوص القرآنية التي تحدثت عن طاعة الجانب الرسالي في شخصية محمد بن عبد الله واتِّباَعِه، لم تَتَوَلَّ مهمة تحديد أبعاد وضوابط هذا الجانب. فهي لم تحدد لنا أن مهمة محمد الرسالية تنحصر في كذا أو أنها تمتد لتطال كذا أو أنها شاملة للمجالات الفلانية والفلانية في الحياة. بل هي ذكرت لنا الموضوع بدون توضيح أو تفصيل، الأمر الذي يشير قطعا إلى أن تحديد ضوابط هذا الجانب من جوانب شخصية الرسول مرهون برؤىً تجيء من خارج حدود النص القرآني، وبالتالي ومن باب أولى من خارج حدود النص السُّنِّي نفسه. من هنا فلا ملجأ لمعرفة ضوابط وحدود هذا الجانب وحدود باقي الجوانب من ثم، إلاَّ إلى مصدر المعرفة الأساسي وهو العقل. على أن يكون واضحا أن دور العقل يتحدد في هذا الخصوص من خلال ما يمكنه أن يظهر له من عناصر خاصة تحكم العلاقة بين كل من القرآن والسنة بصفتيهما قناتين تمر عبرهما المفردات المعرفية الواردة لنا عبر المصدر المعرفي نفسه، وهو الوحي. فالعقل ليس فيه في حدود معارفه الضرورية ما يشير إلى ما يجب أن تكون عليه ضوابط الرسالية في شخصية الرسول. وبما أن القرآن ليس فيه شيئ من ذلك أيضا، فإن العقل من خلال ما يتحدد فيه من علاقات يفترضها بين القرآن والسنة، وذلك بحكم طبيعة كل منهما كما فرضت هذه الطبيعة نفسها عليه، يستطيع أن يستنبط هذه الضوابط والحدود استنباطا منطقيا، وهذا ما سيتضح لنا خطوة خطوة في سياق هذا التحليل.

إن الوحي كان يغطي على الدوام منطقة فراغ في المعرفة. وإن هذه المنطقة بدأت مع بواكير الوعي الإنساني كبيرة واسعة وراحت مع تطور هذا الوعي تتقلص تدريجيا إلى أن وصلت إلى أصغر ما تكون مساحةً في الوحي الأخير. فنحن لا نحتاج إلى كبير عناء أو جهد لنكتشف هذه الحقيقة، وذلك بإجراء مقارنة بسيطة وسريعة بين القرآن والتوراة مثلا، حيث تتبدى لنا من خلال هذه المقارنة، التغطية التفصيلية والدقيقة لجوانب واسعة في الحياة في التوراة، وإن غلب على معظمها النَّفَس الأسطوري. فيما لا يغطي القرآن بالقياس لما تغطيه التوراة إلاَّ جوانبَ ومساحات قليلة وصغيرة، وهذا علاوة على الاختلاف في طبيعة المعالجة للموضوعات المغطاة بحيث يبدو واضحاً أن عددا من تلك الموضوعات قد

عولج في القرآن بصورة مختلفة عما تَمَّت معالجتُها بها في التوراة، إلى درجة بدت معها تلك الموضوعات وكأنها موضوعات قرآنية الطابع، في حين أنها إنسانية الطابع، مثل موضوع "الشرك بالله"، الذي لا يسع القارئ له في القرآن إلاَّ أن يتصور أنه مفهوم عقدي قرآني محض. إن هذا التباين في حجم ونوع التغطية الوحيوية من التوراة إلى القرآن، يرجع إلى أن المساحات التي راح يغطيها العقل والتي راحت تغطيها التجربة كانت تتوسع وتزداد وتتنوع، وهي عند نزول القرآن كانت أوسع وأشمل بكثير مِماًّ كانت عليه عند نزول التوراة.

إن الله أنزلَ وحيه الأخير عبر قناتين نقليتين مختلفتين هما القرآن كلام الله المباشر، والسنة التي تعتبر بمثابة الأداءات الرسالية لشخصية محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام. ومادام الأمر كذلك فلا شك في أن لكل قناة منهما دورَها الخاص على صعيد إظهار المعرفة وتزويدنا بها، وإلاَّ فإن هذه الثنائية تغدو عبثا لا طائلٍ وراءه، وتصبح بالتالي فاقدةً لأية دلالة ذات قيمة أو منفعة. نستطيع أن نلاحظ أنه في الوقت الذي لا نجد أية حدود أو فواصل بين ما يُمكنه أن يكون كلام الله المباشر في التوراة وما يمكنه أن يكون تعليمات موسى عليه السلام، وأنه في الوقت الذي تذوب فيه تعليمات السيد المسيح في كلمات الله في الأناجيل، بحيث لا نستطيع أن نتبين أيَّة حدود فاصلة بين قناتين وحيويتين مختلفتين ومتمايزتين، فإن الأمر في الوحي الأخير يختلف تَمام الاختلاف. فالحدود الفاصلة بين القناتين، الإلهية المباشرة والمحمدية النيابية أو المُكَمِّلَة، واضحةٌ وضوحا لا لبس فيه. وهو ما يجب أن تكون له دلالة تتناسب مع معتقد عدم العبث في الله. ولا يمكن لهذه الدلالة أن تكون واقعة خارج نطاق البعد الوظيفي لكل قناة من القناتين.

إن العقلَ من حيث المبدأ يرسم الحدود المعرفية الدقيقة للتعامل مع نصوص الوحي عامة، أياًّ كان عدد القنوات التي سيتم تمرير تعاليم الوحي عبرها ومن خلالها. إنه ينظر إليها نظرة واحدة وشاملة بصفتها جميعها تمثل الوحي، وبصفة معارفها تمثل جميعها المعارف الوحيوية. والعقل بما هو عقل ليس معنيا بالتفريق من حيث طريقة التعامل بين أيٍّ من قنوات الوحي وقنواته الأخرى، إلاَّ إذا كشف الوحي نفسه عن فروقات بين تلك القنوات وعن دلالات لتلك الفروقات على الصعيد المعرفي، سواء كان ذلك الكشف مباشرا وواضحا أو ضمنيا. عندئذ سيأخذ العقل هذه الفروقات بعين الاعتبار ليكمل مهمة التحديد المعرفي المنوطة به إن كانت له مهمة واضحة ومحددة يستطيع القيام بها في ضوء الفروقات المعلنة وضوحا أو الملاحظة ضمنا بين تلك القنوات.

وبعبارة أخرى أكثر وضوحا، فإن العقل ومعه التجربة من ثم، إذا كان يضع مجموعة من المعايير التي على الوحي أن يخضع لها وأن يعمل معرفيا في ضوئها ويُفْهَمَ بالتالي على أساسها، فإن هذه المعايير تنطبق من حيث المبدأ على الوحي كله قرآنا وسنة، وإذا تبين أن للثنائية المرئية دلالة على صعيد الدور

المعرفي، فإنها ستفرضُ – أي هذه الثنائية – معاييرَ جديدة تعمل داخل مساحة عمل المعايير العقلية والتجريبية. أي أن هنالك دائرتين للمعيارية تُعَالَجُ في ضوئها نصوص الوحي. الأولى.. الدائرة العقلية التجريبية التي تُعالَجَ فيها نصوص الوحي عموما قرآنا وسنة. والثانية.. وهي دائرة أصغر تعالج فيها نصوص إحدى قنوات الوحي في ضوء هيمنة القناة الأخرى. ولا يصح مطلقا افتراض تساوي القناتين في الدلالة الوظيفية لما في ذلك من العبث واللاحكمة وانتفاء المعنى والدلالة عن ورود نصوص الوحي عبر قناتين منفصلتين انفصالا تاما من حيث المبدأ.

من الواضح في الوحي الأخير الذي وصل إلينا عبر قناتين هما القرآن والسنة، أن الهيمنة والقيادة المعرفية إنما هي للقناة القرآنية. وأن القناة السُّنِّيَّة هي في هذا المجال تابعٌ ومقودٌ. إن نَظْمَ النص في القناة القرآنية يختلف عن نظم النص في القناة السُّنِّيَّة بصورة تُعطيه – أي النص القرآني – تميزا وتفردا بين مختلف طرق النظم في النصوص العربية عموما. فيما لا فرق بين نظم النص السُّنِّي وبين نظم أي نص اعتيادي آخر يتحدث به العرب في أحاديثهم العادية إلاَّ فيما قل وندر، وقد انعكست هذه الظاهرة على معايير التَثَبُّت التي وضعها القدماء لحفظ الوحي بقناتيه. ففي الوقت الذي كان فيه المُتَثَبِّتون من صحة النص المنسوب إلى القرآن يعتمدون على نظم النص أحيانا كثيرة لمعرفة قرآنيته من عدمها، بحيث كان من الصعب جدا أن يَمُرَّ إلى دائرة الاعتماد القرآني نص غير قرآني أصلا، فإن النَّظْمَ لم يكن ليسعفهم كواحد من معايير التثبت من صحة نصوص السنة. ولعله لهذا السبب كَثُرَ الكذب والوضع والضعف في القناة السنية، فيما انعدم ذلك في القناة القرآنية، مادام النظم السني لا يختلف عن النظم العربي المعتاد فيما كان الاختلاف واضحا جدا بين النظمين العربي المعتاد والقرآني.

من جهة أخرى فقد أُعطِي النص القرآني حتى من قِبَلِ الرسول الأهميةَ القصوى في التبجيل والتقديس، وانعكس ذلك من ثم على تقديس واهتمام المسلمين به ذلك الاهتمام المعروف. دون أن ننسى أن القرآن نفسه قد أحاط نفسَه بصفته – كلام الله – بهالةٍ من التفرد ركزت على الهُوَّة السحيقة بينه كنص سماوي وبين أي نص آخر مهما كان، حتى لو كان نص الرسول محمد الذي عبَّر الوحي ذاته عن نفسه من خلاله كقناة من قناتيه المعتمدتين للتوصيل والتبليغ.

لا نريد إضاعة الوقت في إثبات ما هو مثبت. القرآن هو القناة الوحيوية صاحبة الهيمنة والقيادة والتوجيه والمعيارية بالقياس للقناة الثانية (السنة). وهذا يعني قطعا أنه بالإضافة إلى المعايير العقلية والتجريبية التي ستخضع لها السنة باعتبارها إحدى قنوات الوحي، فإنها ستعود لتخضع لمعايير قرآنية، بصفة هذه المعايير – وهي تهيمن وتقود – تمثل حقوقا معرفية عليا في مواجهة الحقوق المسموح بها معرفيا للسنة والتي هي بالنسبة لحقوق القرآن حقوقٌ دنيا.

والخلاصة أن هناك ثلاثة معايير للتَّثَبُّتِ من إلزامية المرويات المأثورة عن الرسول الكريم، هي المعيار العقلي والمعيار التجريبي والمعيار القرآني. وإذا كان نص السنة يُعالَج في ضوء المعيارية العقلية والمعيارية التجريبية كما يعالج نص القرآن ولا فرق، باعتباره الشق الثاني من الوحي، أي باعتباره في نهاية الأمر وحيا. فإنه في ضوء المعيارية القرآنية يُعالَج كما يُقَرِّرُ ذلك القرآن نصا أو اقتضاءً، وذلك بحكم الدلالات العقلية لمتطلبات ومقتضيات الهيمنة والتوجيه والقيادة في مجال المعرفة. إن نص السنة في نهاية المطاف سيُحاكَم محاكمة مركبة جدا، وكأننا بالعقل وبالتجربة نحدد مساحة الوحي، ليقوم القرآن في الخطوة التالية بتحديد مساحة السنة في ضوء مساحته هو وفي ضوء هيمنته هو. ولأن القرآنَ وَحْيٌ كُلُّه، فهو مُلْزِمٌ كُلُّه بمختلف أوجه الإلزام التي يُمكن التوصل إليها عقلا أو قرآنا. وبالتالي فإنه يُكتفى لاعتبار أن ما نُسب إلى الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام غيرَ مُلزم، وأنه إماَّ من مَحْضِ بشريته، أو مِماَ نُسِبَ إليه خطأً، مجرد فشله في الحصول على استحقاقات الإلزامً في ضوء المعايير العقلية والتجريبية والقرآنية المشار إليها أعلاه. وهذا ما سيتضح لنا في الصفحات التالية.

ثالثا.. مقاييس التَّثَبُّت الجديدة من صحة المأثورات

من الضروري أن يكون هناك علم يُعْنَى بالتَّثَبُّت من صحة المرويات المنقولة (عن)، والمنسوبة (إلى) شخص الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام. ومن الضروري أن يكون هذا العلم قائما على مجموعةٍ من القواعد القادرة على حسم مسألة صحة النسبة مَحَلَّ التَّثَبُّت هذه. ومادامت المسألة ستؤول في المحصلة إلى إقرار مجموعة قواعد تُحَاكَمُ المرويات المنقولة على ضوئها، فلاشك إذن في أن الحاجة إلى مرجعية معرفية واضحة وقاطعة في دلالتها، لإعطاء هذه القواعد مشروعيتها في المحاكمة، هي حاجة ملحة وضرورية.

إن أي حديث عن منظومة القواعد التي ستمثل الركيزة المعيارية لمحاكمة المرويات المنسوبة إلى شخص الرسول، يتطلب أمرين اثنين، أولهما، القيام بتحليل مكونات جسم الرواية (أي مُكَوِّنات النص المروي) للتعرف من خلال هذا التحليل على حقيقة التنوع في هذه المكونات، وهو التنوع الذي سيترتب عليه بالضرورة تنوع مقابل في آليات المحاكمة (أي في قواعد المحاكمة). أما الأمر الثاني الذي يتطلبه الحديث عن قواعد محاكمة النص المروي، فهو التَّعَرُّف – انطلاقا من المرجعية المعرفية المعتمدة لدينا – على الآليات المفترض اتباعها لمحاكمة كلِّ واحد من مكونات جسم النص، المحاكمة التَّثَبُّتِيَّة التي من شأنها أن تحسم قطعا مسألة صحة أو عدم صحة نسبة ذلك النص المروي إلى مصدره الذي هو الرسول محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام.

إن ما نحن بصدد التأكيد عليه هنا من ضرورة وجود علم محدد وقواعد محددة لغرض التَّثَبُّت من صحة المرويات، قد عرفه المسلمون باسم "علم الحديث ومصطلحه"، وبالتالي فلسنا نَدَّعي أننا ندعو إلى إبداع علم غَفلَ عنه السابقون. ولكننا مع ذلك ندعو إلى إحداث تطوير فعال في بعض جوانب هذا العلم، بعدما أيقنا أنه بحدوده المعروفة لم يعد قادرا – في تصورنا – على الإحاطة بكافة مقاييس التصحيح التي تعتبرُ الهدفَ الأساسي من وراء كل قواعده. في هذا التحليل سنحاول عرض مدخل نحسبه جديدا لمعالجة معضلة ما يفترض تطويره في هذا العلم.

من الضروري أن نوضح أولا أن المعالجة التي نقدمها في هذا التحليل، هي شيئ آخر مختلف عن المعالجة التي تُعْنَى بمناقشة حُجِّيَّة النصوص المروية عن الرسول الكريم من حيث المبدأ. فمعالجة قضيةِ صحةِ نسبةِ نصٍّ ماًّ إلى مصدره، تختلف عن معالجة قضية الفعالية التشريعية والدور الوظيفي لذلك النص في الواقع. أو بعبارة أخرى فإننا لن نتحدث عن حُجِّيَّة السنة من حيث هي قناة الوحي الثانية، بل عن صحة ما نُسِبَ إليها من مرويات. فمن حيث الحُجِّيَّة فهي قطعا حجة بحكم حُجِّيَّة الوحي ابتداء، وبحكم كونها إحدى قناتيه اللتين وَصَلَنا من خلالهما أساسا.

إن هذا يعني أن أي موقف تَثَبُّتِّي نتخذه تجاه أي نص وارد عن الرسول لا يمكنه أن يتعرض للدحض أو للتفنيد بردٍّ ينطوي على إشارة إلى حُجِّيَّة السنة (أي حجية ما يصدر عن الرسول). فعندما نؤمن بحجية السنة فنحن سنؤمن بها لكل ما سيثبت أنه من السنة، في حين أن هذه الحجية لن تنطبق على ما نتوصل – وفق مقاييس التَّثَبُّت التي نعتمدها– إلى أنه غير صحيح النسبة إلى هذه السنة. وهكذا فلا مكان استدلاليا في تحليلنا هذا لأية آية قرآنية تحدثت عن ضرورة اتباع النبي وطاعته والتأسي به والالتزام بأوامره.

من جهة أخرى لا تصح آلية أو قاعدة للتَّثَبُّت من المروي المنسوب إلى الرسول، إذا تم استنتاجها من نص مروي منسوب إلى الرسول ذاته. فهذا غير معقول ولا منطقي. فمادامت النصوص المنسوبة إلى النبي هي كلُّها جملةً وتفصيلاً مَحَلَّ تَثَبُّت للتأكد من صحة نسبتها إليه عبر مجموعة القواعد والآليات التي نحاول وضعها واستنتاجها وبلورتها في سياق علمي منطقي، فلا يمكن أن يُسْتَدَلَّ على هذه الأخيرة بنصوصٍ لا تثبت صحتُها أساسا إلاَّ بِها. وهذه قاعدة بديهية في أصول الاستدلال. ومن يتعامل مع الرياضيات يدرك بوضوح بداهة هذه القاعدة. فنحن نعلم مثلا أن "موضوعة إقليدس"، في الخطوط المتوازية تنص على أنه لا يمكن من نقطة (م) تقع خارج مستقيم ماًّ أن نرسم إلاَّ مستقيما واحدا يوازي ذلك المستقيم. حاول بعضهم أن يستدل على صحة هذه القاعدة الموضوعة "البديهية"، باللجوء إلى قواعد الزوايا "المكملة والمتممة"، وهي مجموعة قواعد لا تصح أساسا إلاَّ بعد الاعتراف بصحة موضوعة إقليدس ذاتها. فهل يعقل أن يكون الاستدلال بها صحيحا لإثبات ما لا تثبت هي أساسا إلاَّ به؟! وباختصار فإذا كانت القضية

(س) هي الدليل على القضية (ص)، فلا يمكن بأي حال أن تكون القضية (ص) دليلا في الوقت ذاته على القضية (س)، نظرا لتحقق معنى الدور الممتنع عقلا. الأمر الذي تتأكد معه استحالة أن يصار إلى الاستدلال بنص مروي عن الرسول لإثبات صحة قاعدة من قواعد علم التَّثَبُّت من صحة المرويات الواردة عنه صلى الله عليه وسلم.

إن كل نص رُوِيَ عن الرسول يتكون من جزءين رئيسين يمثلان معا جسم النص ككل. وهذان الجزءان هما "السند" و"المتن". أما السَّنَد فهو التوثيق التاريخي الزَّمني للنص ويتضمن سلسلة الناقلين الذين مَرَّ النص عبرهم إلى أن وصل إلى آخر من رواه. وأما المتن فهو النص في ذاته مُتَضَمِّناً الفكرةَ التي تم تناقلُها عبر الرواة مَصْبُوبَةً في قالب لغوي تعبيري معين. وما وُجِدَ السند إلاَّ من أجل المتن، بل وما تم وضع أسس التَّثَبُّت القاسية من السند إلاَّ من أجل المتن، لأن إيصالَه إلى اللاحقين هو الهدف من العملية ككل. فسند بلا متن كلام فارغ لا معنى له، لأن الناقلين والرواة إنما يفترض فيهم أنهم ينقلون نصا مُتَضَمِّناً لفكرة ما. في حين أن متنا بلا سند هو كلام له معنىً واضح، وإن أمكن القول أنه غير صحيح النسبة إلى مصدره. فعدم صحة النسبة لا تُلغي المعنى عن المشكوك في صحته هذا. والنص الصحيح كما يفرض ذلك منطق الأمور، هو النص الذي يصح سندا ومتنا في ذات الوقت. فلا صحة إذن لنص صَحَّ سنده ولم يصح متنه، كما أنه لا صحة لنص صَحَّ متنه ولم يصح سنده. وإنه إذا كان النص الصحيح متنا غير الصحيح سندا لا تصح نسبته إلى الرسول بسبب عدم القدرة على التأكد من أن الرسول قد قاله أو نطق به فعلا، فإن صِحَّةَ النص الصحيح سندا وغير الصحيح متنا تسقط لاعتبار آخر مُختلف، هو استحالة أن يكون الرسول الكريم قد قاله أو نطق به من حيث المبدأ.

من الناحية النظرية المجردة، قد يصح نصٌّ – في نسبته إلى الرسول – صح متنا ولم يصح سندا، بينما لا يصح نص صح سندا ولم يصح متنا، وذلك لإمكان أن يحدث خلل في سلسلة الرواة وهم يتناقلون متنا ورد من مصدره، لكن يستحيل أن يكون الرواة مصيبين في تناقلهم متنا غير صحيح، لاستحالة أن يصدر عن رسول الله أساسا متن يعارض العقل والتجربة ولا ينسجم مع أي من أنساقهما المعتمدة، بل وقد يعارض القرآن أيضا. وإذن فلا وجود في صحة المرويات عن الرسول لصحة مطلقة بأي حال. بل إن الصحة نسبية، أو لنقل أنها واقعية عملية، أي تكفي عقلا لإيجاب العمل بالنص في ضوء استحالة الصحة المطلقة.

إن هذه الاستحالة تَنَبَّه إليها بعض الحاذقين في علم الحديث حينما أكدوا على أن الحديث المتواتر ليس هو النص الذي يُنْقَلُ عن جمع يستحيل اجتماعهم على الكذب عن جمع يستحيل اجتماعهم على الكذب إلى منتهاه، بل هو النص الذي يُنْقَلُ عن جمع يستحيل اجتماعهم على الكذب عادةً، عن جمع يستحيل اجتماعهم على الكذب عادةً إلى منتهاه. وكلمة "عادةً" هذه، هي للدلالة على اللاإطلاق وعلى

النِّسْبِيَّة الموجبة للعمل. ولكن الخطأ المطلق مُمكن في هذه المرويات، وذلك عندما يتحقق الخطأ في المتن بالتحديد. وبناء على ما سبق نستطيع أن نُصَنِّفَ النصوص المروية عن الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام، على النحو التالي..

١ – نص صحيح سندا، صحيح متنا، وهو نص صحيح صحة عملية، أي صحة موجبة للعمل به، وإن كان من الممكن ألاَّ يكون صحيحا في وروده عن الرسول نظريا، ولكن العمل به واجب نظرا لاكتمال عنصري الصحة العملية الموجبة للعمل، ولعدم إمكانية تَحَقُّق مستويات صحة أعلى من ذلك في الواقع، وإن كانت مستويات الصحة العملية نفسها متفاوتة من نص لآخر، ولعل هذا ما جعل علماء الحديث يفرقون بين أحاديث الآحاد والأحاديث المتواترة. كما أن معظم علم الحديث ومصطلحه وتصنيفاته تدور حول هذه المسألة المتعلقة علاوة على مقومات الصحة بدرجات الصحة.

٢ – نص صحيح متنا، غير صحيح سندا. وهو نص خاطئ خطأ عمليا، أي كاف لترك العمل به، وإن كان من الممكن أن يصح عن الرسول نظريا بسبب صحة متنه. ولكن العمل به غير ملزم ولا واجب نظرا لعدم اكتمال عنصري الصحة العملية الموجبة للعمل.

٣ – نص غير صحيح متنا، صحيح سندا، وهو نص خاطئ خطأ مطلقا، أي موجبا بصورة مطلقة لترك العمل به، ولا يمكنه أن يكون صحيح النسبة إلى الرسول رغم صحة سنده نظرا لاستحالة أن يرد عن الرسول متن خاطئ.

٤ – نص غير صحيح متنا، وغير صحيح سندا. وهو من باب أولى نص خاطئ خطأ مطلقا، أي موجبا بصورة مطلقة لترك العمل به.

وهكذا يتضح لنا أن أي نص مروي عن الرسول يجب كي يصبح العمل به واجبا واقعيا وليس بصورة مطلقة، أن يصحَّ سندُه وأن يصحَّ متنُه في ذات الوقت. ولا يُلْزِمُنا بأيِّ حالٍ من الأحوال نصٌّ اختل فيه السند أو المتن أو كلاهما. ولا يبقى علينا سوى أن نحدد شروط صحة السند وشروط صحة المتن كي تتضح لنا من ثم شروط صحة النص المروي. وهنا يجب أن نوضح أن علم الحديث بصيغته السائدة قد تولى إشباع مسألة صحة السند بصورة فائقة، بحيث أننا سوف نركز في تحليلنا هذا على شروط صحة المتن فقط، لأننا نرى أن هناك عناصر جديدة يُفْتَرَض أن تُؤْخَذَ بعين الاعتبار في مسألة تصحيح المتون. ونوضح أيضا أننا عندما نقول أن المتن يسقط إذا عارض العقل أو التجربة أو القرآن أو أياًّ من الأنساق المعرفية المعتمدة لكل من العقل والتجربة، فإننا لا نزعم أن السابقين وهم يدرسون المتن لم يقولوا بذلك، بل إننا نزعم أن قضايا جديدة دخلت في معاني التعارض مع العقل ومع التجربة ومع أنساقهما المعرفية وبالتالي مع القرآن ذاته، فرضتها التوسعات الهائلة التي حصلت في المساحات المعرفية الخاصة بالعقل وبالتجربة، وهو الأمر الذي يدعونا إلى أخذ هذه التوسعات بعين الاعتبار في سياق تحديد معاني التعارض النَّصِّي مع المرجعيات المعرفية المذكورة.

إن النصوصَ المنسوبة إلى الرسول الكريم كما وردتنا وكما هي ماثلة بين أيدينا تنقسم من حيث متونها، إلى نصوص خَبَرِيَّة وإلى نصوص حُكْمِيَّة، أي إلى (أخبار) وإلى (أحكام)، وإن لكل نوع من هذه النصوص مقاييس خاصة للتَّثَبُّت من صحة نسبته إلى الرسول عليه الصلاة والسلام. نحن إذن بصدد نوعين من المقاييس التَّثَبُّتِيَّة هما.. "مقاييس لصحة نسبة المتون الخبرية"، و"مقاييس لصحة نسبة المتون الحكمية".

أولا.. مقاييس صحة نسبة المتون الخبرية

ولصحة نسبة المتون الخبرية ثلاثة مقاييس هي..

١ – المقياس العقلي

وعلى ضوئه لا تصح نسبة متن خبري إلى رسول الله إذا كان هذا المتن ينقل صورة عن واقع موضوعي له في العقل صورة مخالفة لما ينطق به المتن، خاصة وأن العقل يمتلك في محتوياته المعرفية مجموعة مفردات تُؤَهِّلُه لتصور العديد من مُكَوِّنات الواقع الموضوعي بشِقَّيْه المشاهِد والمُغَيَّب. ونورد فيما يلي الأمثلة التالية على ذلك..

أ – بما أن العقل لا يتصور أن لله أعضاء، فلا يصح نصٌّ عن رسول الله ينطوي متنه على إشارة إلى أن لله أعضاء، إذا لم يكن هذا المتن قابلا لأن يُفْهَم على وجه المجاز بدون تأويل صارخ لا تحتمله اللغة (أي في إطار أحد الأنساق اللغوية). وبالتالي فما يقال مثلا أنها أحاديث تكلمت عن كشف الساق يوم القيامة معتبرة أن الساق هي ساق الله، إنما هو كذب على الرسول، لتَضَمُّن متون مثل هذه الأحاديث تَجسيدا وتشبيها مُخالفا للعقل في حق الله، ولامتناع الفهم المجازي لمحتويات تلك المتون في إطار النسق اللغوي، ولعدم تَحَدُّثِ القرآن عن ذلك الموضوع بالشكل المنسوب إلى الرسول الكريم، كي يتسنى لنا فهمه بالتالي في إطار نسق أسطوري لم يصل إلى التجريد المطلوب في تصوره للذات الإلهية.

وبمعنى أكثر دقة، فإن مثل هذه النصوص لو كانت قرآنية لأمكن فهمها في إطار نسق أسطوري غير تجريدي، ولكن وبما أنها سُنِّيَّة، أي منسوبة إلى القناة الثانية من الوحي والتابعة لهيمنة القناة الأولى منه، فإن فهمَها لا يستقيم في إطار ذلك النسق، وإلاّ لانتفت الحكمة في هذه الازدواجية في هذه القنوات كما مر معنا. وكأننا أمام هكذا نصوص بصدد قبولها عقلا في سياق النسق الأسطوري بصفتها وحيا – مادامت صَحَّت سندا – ليُصار بعد ذلك إلى إسقاطها بموجب القرآن لاعتبارات العلاقة بين دور القرآن ودور السنة في العملية المعرفية. وهي العلاقة التي تنزع عن السنة حقا معرفيا كهذا، وهو ما سيتضح لنا أكثر عندما نناقش المقياس القرآني على صحة نسبة المتون الخبرية إلى الرسول.

ب – بما أن العقل لا يتصور أن لله حيزا ومكانا لأنه هو المكان المطلق، فلا يصح نص عن رسول الله ينطوي متنه على إشارة إلى أن لله حيزا ومكانا، إذا لم يكن هذا المتن قابلا لأن يُفْهَم على وجه المجاز بدون تأويل صارخ لا تحتمله اللغة، أي في إطار النسق اللغوي. وبالتالي فلا تصح عن رسول الله الرواية التي يقال أن الرسول اختبر فيها إيمان وإسلام جارية بأن سألها "أين الله؟"، لأن هذه الرواية التي أشارت فيها الجارية – مُجيبةً عن مكان الله – إلى السماء، أي إلى الأعلى، تنطوي على مخالفة للمعقول مادامت قد حددت مكانا يوجد فيه الله ومكانا لا يوجد فيه. ولا يجوز أن يصدر عن رسول الله أمر كهذا فيه من التشبيه والتجسيم والتَّحْييزِ لله ما لا يتصوره العقل، خاصة وأن النص لا يحتمل تأويلا يُحَوِّله إلى المجاز بصورة يُفْهَم معها في إطار النسق اللغوي، وأن القرآن لم يتحدث عن ذلك الموضوع بشكل من الأشكال لاعتباره مفهوما ضمن النسق الأسطوري. وما يقال عن هذه الرواية يقال وبالمنطق نفسه عن رواية أخرى تحدثت عن رؤية المؤمنين لله يوم القيامة. فمادامت هذه الرواية قد حَيَّزَت الله فإنها وللأسباب السابقة نفسِها رواية لا تصح.

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن النص القرآني الذي يبدو متعارضا في ظاهره مع معطى العقل بخصوص الموضوع الذي يعالجه لا يتم فهمه في ضوء النسق الأسطوري إلاَّ بعد فهمه في ضوء النسق اللغوي أولا، فإن استعصى النص على هذا النسق يتم بعد ذلك دمجه في معطيات الأسطورة. أي أن ما يُمكن أن يُظَنَّ أنها آيات قرآنية تحدثت عن وجود الله في السماء أو عن النظر إليه يوم القيامة ليتسنى لنا القول بإمكانية فهم الأحاديث التي ناقشناها هنا في إطار الأسطورة أو في إطار النسق الأسطوري، هو ظن في غير مَحله، لأن آيات من مثل، "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة"، أو من مثل، "ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات"، هي آيات رغم ما يبدو من تعارض معطاها المباشر مع معطى العقل، إلاَّ أنها لا تستعصي على اللغة، ويعتبر فهمها في إطار النسق اللغوي أمرا مُمكناً، وهو ما يجعل اللجوء إلى اعتبارها مُؤَدىً أسطوريا لجوءاً غير عقلاني، وبالتالي فكأن تلك النصوص القرآنية لم تتحدث عن مواضيع الرؤية والتَّمَوْضُع في مكان محدد من حيث المبدأ، وهو الأمر الذي يُخْرِج نصوص السنة التي عالجت هذه الموضوعات من دائرة الصحة أساسا.

ج – بما أن العقل لا يتصور أن تكون الأحداث المستقبلية المرتبطة في جانب من جوانب مُكَوِّناتها على الأقل، بعنصر الإرادة البشرية المفتوحة على كمٍّ هائل من الاحتمالات التي لا يُرَجَّح بعضها على البعض الآخر في لحظة معينة، داخلة مسبقاً في دائرة علم الله، لأنها أمور غير قابلة لأن تُعْلَم قبل تحقق عنصر الإرادة الداخل في تكوينها إلى حَيِّز النية. نقول.. بما أن العقل لا يتصور ذلك، فلا يصح نص عن رسول الله ينطوي متنه على إشارة إلى أحداث وتنبؤات مستقبلية تتضمن بشكل أو بآخر تدخلا لعنصر الإرادة في تكوينها – أي تلك الأحداث – وبالتالي فلا صحة مطلقا لأي نص مروي عن الرسول

يتحدث عن المستقبل (المهدي، الدجال، نزول المسيح، ظهور الدابة، ظهور يأجوج ومأجوج، الملاحم، اقتتال الصحابة، الفتن، ما سيحدث لآل البيت،.. إلخ).خاصة وأن القرآن الكريم قد تحرر تماما من وقع الأسطورة في هذا الميدان من التنبؤات، وبالتالي فكأن في تحرره هذا إشارة واضحة إلى تحرر القناة الثانية منه حتما.

٢ – المقياس التجريبي

وعلى ضوئه لا تصح نسبة متن خبري إلى رسول الله، إذا كان هذا المتن ينقل صورة عن واقع موضوعي، كشفت التجارب العلمية المستوفية لشروطها الصحيحة خلافه، ونورد فيما يلي المثال التالي على ذلك..

بما أن التجارب العلمية الصحيحة والمشاهدات الحسية اليقينية أثبتت أن الأرض تدور حول الشمس، وأن تَكَوُّن الليل والنهار وتعاقبَهما هو نتيجة لدوران الأرض حول نفسها وهي مواجهة للشمس وليس نتيجة لأي سبب آخر، كذهاب الشمس إلى أيِّ مكان. فلا يصح نص عن رسول الله ينطوي متنه على إشارةٍ إلى خلاف ما تؤكده تلك التجارب العلمية، إذا لم يكن هذا المتن قابلا لأن يُفْهَمَ على وجه المجاز فهما معقولا بدون تأويل صارخ لا تحتمله اللغة. وبالتالي فلا تصح عن رسول الله الرواية التي أخرجها البخاري والتي تشير إلى أنه أخبر فيها أبا ذر الغفاري بأن الشمس عندما تغرب تذهب عند عرش الرحمن لتسجد حتى يُؤْذَنَ لها بالشروق في اليوم التالي. وذلك بسبب انطواء هذه الرواية على مُخالفة بَيِّنَة للحقائق العلمية الثابتة بتجارب مستوفية الشروط الصحيحة، ولامتناع فهم الرواية فهما معقولا بصورة تحتملها اللغة، أي في سياق النسق اللغوي، مادام القرآن ذاته لم يشر إلى شيئ من ذلك لدمج تلك الرواية في إطار النسق الأسطوري.

إن النص الذي رواه أبو ذر الغفاري لم يذكر أن أبا ذر سأل رسول الله فتلقى منه الإجابة، بل إنه يذكر أن الرسول تبرع من تلقاء نفسه بالمعلومة، وهنا تكمن المعضلة الحقيقية في معاملة هذا النوع من الروايات وفق النسق الأسطوري. إن التبرع بالمعلومة الأسطورية الطابع يثير معضلة معرفية. فإذا كان الوحي عموما عندما يلجأ إلى النسق الأسطوري في إظهار وإبراز معارفه، إنما يفعل ذلك لأنه ما كان إلاَّ ليفعل ذلك بحكم المستوى المعرفي للبشر الذين يخاطبهم، فإن هذا يعني قطعا أنه سيحاول قدر ما يستطيع الحيلولة بين نفسه وبين أن يضطر إلى اللجوء إلى هذا النسق المعرفي اللاَّعقلاني. إن التَّبَرُّعَ بالمعلومة أسطورية النَّسَقِ يتعارض على الفور مع هذا المعنى في وجهة الوحي المعرفية، لأنه ينطوي على المبادرة بالنزعة الأسطورية وليس على العمل على التخلص منها.

لهذا السبب فإن النص الوحيوي عموما يُصار إلى فهمه باللجوء إلى النسق الأسطوري إذا كان نصا يعالج مسألة عميقة ومتجذرة في واقع الحياة، بحيث أن الحديث عنها حتى بدون استفسار مسبق من قبل المعنيين بالخطاب يُعَدُّ تحصيلَ حاصل. أما فيما عدا ذلك فيجب أن تكون النزعة الأسطورية في النص

الوحيوي نزعة تظهر على شكل إجابة على تساؤل ما كان ليحتمل إجابة من نوع غير أسطوري، علما بأن الاجابة غير الأسطورية النزعة إذا كانت ممكنة فإن اللجوء إليها للتحرر من النسق الأسطوري يعد أمرا مقطوعا به في ضوء خطة الوحي المعرفية. وإذا كان الله وحده من خلال وحيه هو الذي يطلعنا ويكشف لنا عن مدى حاجة المسألة المعروضة إلى النسق الأسطوري أو عن عدم حاجتها إليه، فهو ذاته سبحانه الذي أفهمنا من خلال معطيات العقل ومن خلال منطق القرآن ذاته أنه لا يتبرع بالأسطورة إلاَّ إذا كانت أعمق وأخطر من أن لا يتبرع بها.

فعندما سئل الله عن طريق نبيه عن الأهلة، أجاب بقوله.. "ويسألونك عن الأهلة، قل هي مواقيت للناس والحج". وعندما سئل عن الروح قال.. "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا". وعندما سئل عن المحيض قال.. "ويسألونك عن المحيض، قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض". وإذن فالله سبحانه وتعالى عندما قَدَّر أنه لا داعي إلى اللجوء إلى النسق الأسطوري لانسجام ذلك مع مستوى الوعي المتوقع تعامله مع طبيعة الموضوع المطروح على بساط التساؤل، فقد تجنب ذلك واكتفى بالإجابات المقتضبة التي ربما لم تكن كافية للرد على حجم الأسئلة المطروحة. ولقد كان تقديره سبحانه صحيحا للغاية، حيث اكتفى السائلون بهذه الإجابات وانتهى الأمر عند هذا الحد.

مع ملاحظة أن تقدير الله لعدم حاجته إلى الإجابة أسطورية النزعة لم يدفعه في المقابل إلى الإجابة موضوعية النسق، فهو لم يشرح الأهِلَّة شرحا علميا بل اكتفى بشرح ظلالها في حياة هؤلاء القوم. كما أنه لم يشرح الروح شرحا فلسفيا لاستحالة أن يُفْهَمَ في ذلك. ولم يتعرض بالشرح والتحليل لوجه الأذى في المحيض من الناحية العلمية، لأنه كان سيضطر لأن يكون طبيبا من أطباء القرن العشرين المتخصصين في الأمراض النسائية. إنها عظمة الله وهو يوفق بين النزعة المعرفية المشدودة إلى ماضٍ ينزع إلى الأسطورة بمستويات مختلفة، وبين نزعة مقابلة مشدودة إلى مستقبل سيتحرر مع مرور الوقت من ربقة قيد الماضي والحاضر وهما يتكيفان مع منطق التطور في الوعي وفي المعرفة.

٣ – المقياس القرآني

وعلى ضوئه لا تصح نسبة متن خبري إلى الرسول، إذا كان هذا المتن ينقل إلينا واحدا من الأمور التالية..

أ – تفصيلُ واقعٍ موضوعي لم يتعرض له القرآن إلاَّ بالعموم والإجمال. كأن يتحدث الله عن ذي القرنين بما نعرفه جميعا في سورة الكهف، ليورد لنا المتن المنسوب إلى الرسول الكريم تفاصيل أخرى بشأن ذي القرنين. والسبب في عدم جواز قبول نسبة هذه التفاصيل المنسوبة إلى الرسول، يرجع إلى أن الله وفي الكثير من القضايا الخبرية فَصَّل بدقة في كتابه، وبالتالي فإنه عندما لم يفصل ولجأ إلى الذكر العام والعابر والمجمل، أو عندما اكتفى بقدرٍ معين من التفصيل لم يتعداه، إنما فعل ذلك لأنه لا يريد

إخبارنا بأكثر مما أخبرنا به عاما أو مجملا أو مفصلا بذلك القدر فقط، بسبب تقديره سبحانه أن حاجتنا محصورة بخصوص هذا الخبر المجمل في إطار ما أورده إلينا من إجمال وعموم. ولو كان الأمر على خلاف ذلك، لما كانت هناك من حكمة ولا كانت هناك من دلالة مفهومة في ورود تفاصيل معينة لقضايا خبرية معينة في القرآن، وفي عدم ورود مثل تلك التفاصيل فيه لقضايا وأخبار أخرى. ولأننا نوقن بعمق الحكمة في المنهج الرباني عموما، فإننا نتصور أنه لا يصح خبر عن رسول الله يفصلُ خبراً قرآنيا بمعنى الزيادة عليه من حيث المعلومات، أما فيما يتعلق بشرح الخبر القرآني بما لا ينطوي على معلومات جديدة فهو أمر ممكن ولا معضلة معرفية في قبوله.

وبناء على ما سبق فإننا نرى أن كافة الروايات المنسوبة إلى الرسول بخصوص التاريخ الماضي وبخصوص عالم الغيب غير التنبئي، هي روايات غير صحيحة المتون إذا انطوت متونها تلك على إضافات معلوماتية وأحداثية على ما في النصوص القرآنية التي تعرضت لها بالإجمال والعموم، فيما تُقْبَلُ المتون الشارحة مجرد شرح لما بدا غامضا من تلك الأخبار القرآنية. أما بخصوص ضوابط الفصل بين المتن الشارح والمتن المضيف للمعلومات فهي واضحة ولا لبس فيها، إذ يجب أن يقتصر الشرح على توضيح ما هو موجود من معلومات دون إضافة أية معلومة جديدة. ومن الأمثلة على ذلك، موضوع "الجن" وقصة "آدم والشيطان" و"عذاب ونعيم الآخرة" و"أحداث يوم القيامة والبعث والنشور" و"قصص الأنبياء والرسل والأمم الغابرة". فمثل هذه القضايا يُقْتَصَرُ في معرفتها الوحيوية على النص القرآني إضافة إلى النص الرسولي الشارح الذي لا ينطوي على معلومة جديدة.

إن هذه القضايا الخبرية ومثيلاتها، بعضها فُصِّل في القرآن وبعضها أُجْمِلَ. الأمر الذي يجعلنا نؤكد على أن الله فصل ما اقتضت حاجتنا أن يفصله وأجمل ما اقتضت حاجتنا أن يجمله وحسب. وبالتالي فلا معنى لقيام الرسول بتفصيل ما أجمله الله، لأن الله إذا كان يفصل ما يرى تفصيله ضروريا دون إحالة مسألة التفصيل إلى الرسول، فلاشك إذن في أن امتناعه عن التفصيل عندما أجمل لن يكون بسبب رغبة منه في إحالة التفصيل إلى الرسول، بل بسبب عدم حاجتنا إلى التفصيل أصلا لا منه سبحانه ولا من رسوله عليه الصلاة والسلام.

ب – الأمر الثاني الذي يُسْقِط المتن المنسوب إلى الرسول إذا كان ينقله ذلك المتن، هو الحديث عن واقع موضوعي لم يتعرض له القرآن إطلاقا لا من قريب ولا من بعيد، خاصة إذا تضمن في الوقت ذاته أخبارا أشد أهمية وأكثر عموما للبلوى مماًّ حرص الله على ذكره وتثبيته في كتابه. فمن حيث المبدأ فإن الله إذا كان ذكر خبرا في كتابه ولم يذكر آخر، فليس ذلك بسبب أنه يريد لهذا الآخر أن يكون مذكورا في القناة الوحيوية الثانية (أي في السنة)، بل لأنه لم يكن معنيا بذكر هذا الخبر من حيث هو خبر أساسا، لا في كتابه ولا في سنة نبيه. ومن جانب آخر – ومن باب أولى – فإن الله إذا كان ذكر الخبر الأقل أهمية

فلا شك في أن الأشد أهمية يفترض أن يكون أولى بالذكر في كتابه – هذا إذا قبلنا فكرة تقاسم الأخبار بين القرآن والسنة مبدئيا – إذ لا معنى ولا حكمة على الإطلاق في ذكر الهَيِّن في القرآن وترك الشديد عميم البلوى لشخص الرسول الكريم لذكره وتوضيحه.

وعلى سبيل المثال في هذا الموضوع نتناول حادثتي الإسراء والمعراج، فقد ارتبطت في أذهان المسلمين حادثة الإسراء بحادثة المعراج ارتباطا عضويا، بحيث لا تنفصل إحداهما عن الأخرى بأي شكل، علما بأن القرآن الكريم لم يتحدث بوضوح وصراحة إلاَّ عن حادثة الإسراء في الآيات الأولى من سورة الإسراء، ولم يتحدث عن المعراج بنفس الوضوح والصراحة، هذا إذا لم نجزم بأنه لم يتحدث عنه إطلاقا. لا بل إن آيات سورة النجم التي تُفَسَّر عند البعض على أنها تتعلق بالمعراج غامضة وغير قاطعة في دلالاتها وتحتمل أكثر من وجه في المعنى خلافا للصراحة والوضوح عند الحديث عن مسألة الإسراء.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو.. إن حدث المعراج إن حصل لهو أشد أهمية وأكثر عموما للبلوى من حدث الإسراء، فلماذا يذكر الله الإسراء بوضوح تام فيما لم يذكر المعراج بنفس مستوى الوضوح والقطع؟ لا بل لماذا يخبر عن الإسراء في سورة، فيما يخبر عما يُظَنُّ مجرد ظن أنه "معراج" في سورة أخرى؟ أي لماذا لم يتم الإخبار عن الحادثتين معا إذا كانتا حصلتا في الليلة نفسها؟ هذا إذا افترضنا أنه بالفعل أخبر عن المعراج من غير وضوح في سورة النجم!!

والأدهى والأمر أن المسلمين يربطون بناء على مَرْوِياَّتٍ صحيحة عندهم سندا، لورودها في صحيحي البخاري ومسلم، بين حادثة المعراج وبين فرضية الصلاة في القصة الغريبة وغير المنطقية والأشبه بمساومة بين الرسول محمد وربه بواسطة نبي آخر هو موسى الذي لعب دورا أشبه بأدوار السماسرة والوسطاء والعرابين. فإذا علمنا أن الصلاة في الفهم السائد هي أهم فرائض الإسلام، فهل يعقل أن ترتبط بحادثةٍ غير محسومة قرآنيا، في الوقت الذي يحسم فيه القرآن قضيةً أقل أهمية وأقل فائدة منها حسبما هو وارد إلينا، وهي حادثة الإسراء التي لم يترتب عليها حسب النص القرآني أيُّ حكم اجتماعي أو تَعَبُّدي ذي أهمية كالصلاة؟!

إن هذا التحليل الذي نقدمه لنموذج من نماذج تعارض الأخبار القرآنية مع الأخبار الواردة عن رسول الله بهذا المستوى من الوضوح، ليؤكد لنا على ضرورة البحث من جديد في مسألة المعراج وما يشبهها من المسائل للتأكد من صحتها قرآنيا بالدرجة الأولى. ونحن لسنا معنيين بأن نجزم هنا بعدم صحة حادثة المعراج، بل نحن نثير تساؤلات مشروعة حولها كنموذج معرفي، فقد تصح وقد لا تصح، ولكننا نصر على ألاَّ تصح إلاَّ قرآنيا وبوضوح تام بناء على المنهج الذي اتبعناه في تحديد أشكال علاقة التكامل بين القرآن والسنة.

ولعل من أغرب الأمثلة وأكثرها إثارة للدهشة مما يندرج تحت هذا البند من بنود المقياسية القرآنية على صحة نسبة المتون الخبرية إلى الرسول، مقولة "عذاب القبر". فعذاب القبر كما هو وارد في المتون الخبرية المروية عن الرسول – علاوة على أن فيه مغالطات واضحة بمقاييس العقل كما سيظهر لاحقا – فإن فيه تعارضات إخبارية مع المنهج القرآني في الإخبار.

إن عذاب القبر مسألة حساسة وهامة وخطيرة إن وُجِدَت، بحيث لا يجوز أن تترك بمجملها وبتفصيلها لنص غير قرآني يعالجها، مادام النص القرآني قد تعرض بالإخبار والتحليل لما هو أقل أهمية منها من أخبار وأحداث. فهل يعقل مثلا أن يخبرنا الله بإسهاب عن الموت والولادة وعن الطبيعة والكون وعن الجنة والنار وعن يأجوج ومأجوج وعن ناقة صالح وعن هدهد سليمان وعن كلب أهل الكهف، ويهمل بالكامل أيَّ حديث عن عذاب القبر الذي يتضمن مقولة العذاب القريب الأجل بكل الأهوال والرعب المرفقين بهذا النوع من العذاب في النصوص المنقولة عن الرسول؟!

بكل تأكيد فإن هذا مما لا يعقل. وبالتالي فلا نتصور أنه يصح متن عن الرسول الكريم بخصوص عذاب القبر. وعلى من يريد بَحثَ المسألة أن يبدأ من كتاب الله، فإن وجد فيه ما يفيد صراحة بموضوعية هذا العذاب، وبعد إحداث المطابقة بين ما قد يكون موجودا بهذا الخصوص في كتاب الله وبين العقل ومواقفه منه، فعندئذ نقبل من الرسول الكريم القيام بشرح الغامض وفق ما ثبتناه في البند السابق من المقياسية القرآنية على التثبت من صحة المتن الخبري المنسوب إلى الرسول. ولكن للأسف فإن مقولة عذاب القبر تفتقر إلى الشرطين معا، فلا هي مقبولة عقلا ولا هي موجودة أو منصوص عليها قرآنا من ثم حتى يكتسب الرسول حق شرحها من حيث المبدأ.

ج – أمر ثالث هام يتسبب – في تصورنا – في سقوط المتن المروي عن الرسول وفق المقياس القرآني في التثبت من صحة المتون الخبرية، وهو أن يكون المتن متعارضا مع النص القرآني أو مكرسا لمعانٍ ولمفاهيم غير تلك التي يكرسها ذلك النص. وكمثال واضح على ذلك نتناول مقولة "آل البيت"، التي يحدد لها القرآن الكريم معنىً واضحا في سورة الأحزاب، ليأتي النص المنسوب إلى الرسول الكريم محددا لها معنى آخر وضاربا بالمعنى القرآني عرض الحائط.

ولتوضيح الأمر نقول.. إن الآيات المعنية من سورة الأحزاب حددت آل البيت بنساء النبي، بعد أن وجهت إليهن مجموعة من الأوامر والتعليمات، موضحةً في ختام الخطاب الموجه إليهن سبب ذلك بإرادة الله في تطهيرهن، ذاكرة لهن وصف "أهل البيت". ومع ذلك تفاجئنا رواية "الكساء" المنسوبة إلى الرسول عن أم سلمة إحدى نساء النبي، بأنه يعتبر آل البيت هم فاطمة والحسن والحسين وعلي ين أبي طالب فقط، في قصة استيقاظه من النوم فزعا ثم ضمه لهؤلاء وتغطيته لهم بالكساء، مُعتبرا أن الآية القرآنية التي ذكرت أهل البيت إنما هي تقصدهم تحديدا. لا بل إن الرواية تُمعن في الاستخفاف بعقول

المسلمين، عندما تذكر لنا أن أم سلمة طلبت من الرسول أن يجعلها من أهل البيت المزعومين هؤلاء، فيرفض مُحاولا استرضاءها بشيئ آخر.

فسبحان من أعطى لنبيه حق نزع الصفات التي أعطاها هو لعباده. فالله يعطي لأم سلمة بصريح القرآن صفةَ أهل البيت، ويريدون منا أن نصدق أن محمد بن عبد الله يتحدى الله وينزعها منها قاصراً إياها على غيرها!! لا بل هو يتبرع بهذه النسبة الشريفة لسلمان الفارسي حينما يقول.. "سلمان منا آل البيت"، ويحرم منها أم سلمة التي لم تكن في حاجة إلى أن تطلبها منه عليه الصلاة والسلام أصلا بعد أن حصلت على هذا الشرف بمرسوم رباني صدحت به آيات سورة الأحزاب. لسنا ندري كيف يُرادُ لنا أن نصدق بأن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، يتوقف عن الإجابة على الأسئلة التي تطرح عليه قبل أن يزوده الوحي بها، ليبادر بمخالفة صحيح القرآن في مسألة كهذه؟!

هنا إذن نجد تعارضا صارخا وحادا مع صريح القرآن. ونستغرب أشد الاستغراب عندما نلمس تكريسا لهذا التعارض، بحيث أن تاريخ المسلمين هو في الجانب السوداوي منه صراع على السلطة بين أهل البيت وأشياعهم من جهة، وبين أعداء أهل البيت ومعارضيهم من جهة أخرى. أي أن هذا التاريخ بُنِيَ على كذبة نُسِبَت إلى الرسول الكريم مُعارِضَةً أشد المعارضة لصريح القرآن.

ثانيا.. مقاييس صحة نسبة المتون الحكمية

إن المتون الحكمية هي التي تنطوي على تنظيم علاقةٍ ماًّ من أي نوع كانت، سواء قامت هذه العلاقة بين الإنسان ونفسه أو بينه وبين إنسان آخر أو أناس آخرين أو بينه وبين ربه أو بينه وبين أي وجود غير إنساني في هذا العالم. وإن هناك مقياسين فقط للتَّثَبُّت من صحة نسبة المتون الحكمية إلى النبي، هما المقياس العقلي والمقياس القرآني.

١ — المقياس العقلي للتَّثَبُّت من صحة نسبة المتون الحكمية إلى النبي

إن مقياسية العقل على صحة نسبة المتون الحكمية إلى الرسول الكريم، ليست شبيهة بمقياسيته على صحة نسبة المتون الخبرية إليه. فإذا كان يُكْتَفى من المتن الخبري كي يُصَّار إلى القول بعدم صحة نسبته إلى الرسول، بأن يكون متضمنا لفكرة عن واقع موضوعي يُخْبِرنا العقل بخلافها ولا نجد لها مكانا في أنساقه اللغوية والأسطورية، فإن الأمر فيما يتعلق بالمتون الحكمية مختلف عن ذلك. وبمعنىً آخر فإن ورود متنٍ حُكْمي يتضمن صيغةً عن تنظيم علاقة ما تبدو للوهلة الأولى مخالفة أو معارضة لما يُشِعُّ به العقل من صيغ تنظيمية لتلك العلاقة، لا يعني بالضرورة عدم صحة نسبة ذلك المتن الحكمي إلى الرسول الكريم، بل هو سيُحاكم في إطار نسق عقلي آخر غير النسقين اللغوي والأسطوري، هو النسق التاريخي.

وقبل أن نبدأ في شرح هذا المفهوم، يجدر بنا أن نشير إلى أن الأحكام التي تضمنتها النصوص المنقولة إلينا سواء كانت نصوص سنة أو نصوص قرآن هي من حيث المبدأ على نوعين رئيسين هما..

أ – أحكام تنظم مرافق حياةٍ يمتلك العقل بخصوص تنظيمها تصورا متكاملا مرتكزا إلى العدل في صورته العقلية المذهبية. ويمكن حصرها في كل من الأحكام التي تنظم معاملات مجتمعية، كالاقتصادية والسياسية والأسرية والجنائية وما شابهها من الأحكام الاجتماعية.

ب – أحكام تنظم مرافق حياةٍ لا يمتلك العقل بخصوصها وبخصوص تنظيمها تصورا محددا قائما على تصوره النموذجي المذهبي للعدل. ومن ذلك ما يتعلق باللباس والزينة والأطعمة والأشربة والمحرمات والمحللات في الزواج وآداب التعامل بين الناس.. إلخ.

إن العقل ليس من شأنه أن يكون حَكَماً على الصنف الثاني من الأحكام، نظرا لأنها تندرج تحت بند الممكنات وليس تحت بند الضرورات العقلية، وبالتالي فإن أيَّ نصٍّ منسوب إلى الرسول إذا كان مندرجا في الموضوع الذي يعالجه في هذا الصنف من الأحكام، فإن المقياسية التي يجب أن يخضع لها تقع خارج حدود العقل، أي أنها إما مقياسية تجريبية وإما مقياسية قرآنية، وبما أن المقياسية التجريبية عديمة الفعالية هنا، فلم تبق إلاَّ المقياسية القرآنية.

ولكن ومادام العقل يستطيع في الجانب الاجتماعي الذي يملك بشأنه تصورا للعدالة أن يُكَوِّنَ صيغة تنظيمية معينة، فإننا في مواجهة النصوص التي تعالج موضوعات من هذا القبيل أمام حالتين، فإما أن تكون تلك المتون مطابقة في مضمونها لمعطى العقل، وإماَّ ألاَّ تكون كذلك. فإذا كانت مطابقة فليست هناك مشكلة معرفية على الإطلاق. أما إذا كانت مختلفة وغير مطابقة له فنحن هنا في الواقع أمام تعارض أساسي وخطير، فكيف يمكن فهمه بصورة يستقيم معها الأمر موضوعيا.

نقول.. إن هذه المتون إذا صحت أسانيدها، فهي صحيحة النسبة إلى الرسول ما لم تنهزم أمام المقياسية القرآنية لاحقا، أو ما لم يعارض بعضها البعض بصورة تعصى على الفهم في إطار قواعد أصول الفقه المعتمدة. أما التعارض الظاهر بين معطاها الحُكْمي وبين معطى العقل الحُكْمي فهو راجع في الواقع إلى قانون التطور. وهو القانون الذي إذا تم تطبيقه في هذا المجال فستذوب كل التعارضات المُشاهَدَة.

إن الوصول إلى مستوى تَمَثُّل الصيغ التي يقررها العقل للعدالة الاجتماعية، مرهون بالتطور الإنساني عبر التاريخ، والإنسان لا يستطيع أن يعي ويدرك، وإن هو أدرك فإنه لا يستطيع أن يحقق ويطبق تلك الصيغ العقلية إذا لم تتوافر ظروفها وشروطها الموضوعية، وهي شروط وظروف تتعلق بمستوى عالٍ من الوعي ومن المعرفة أولا، وبمستوى عالٍ من القيم السائدة بين البشر ثانيا، وبمستوى عالٍ من التطور التقني والعلمي ثالثا، وبمستوى أكثر علوا وسموا من التآلف والتمازج الإنساني رابعا. وبالتالي فإن الإنسان بحاجة في كل مرحلة من مراحل حياته إلى صيغ تنظيمية مرحلية ومؤقتة تكفل له أن يندفع

باتجاه النموذج العقلي المذهبي للعدالة، أي هو بحاجة في كل مرحلة إلى صيغ تكون الأكثر قدرة في تلك المرحلة على تحقيق العدالة النسبية من جهة وعلى دفع الواقع باتجاه العدالة المذهبية من جهة أخرى. وبكل تأكيد فإن الصيغ التنظيمية التي قررها الأنبياء والمرسلون لأقوامهم وعلى رأسها تلك التي قررها محمد بن عبد الله هي الأكثر تعبيرا عن ذلك إبان إقرارهم لها.

وهكذا تستقيم النظرة إلى موضوع المتون الحكمية الاجتماعية المنسوبة إلى الرسول الكريم، والمتضمنة لآليات تنظيمية تخالف الصيغة العقلية المتوافرة بخصوصها، تستقيم لتغدو ممثلة – أي تلك المتون – لأرقى النماذج التنظيمية المرحلية (المؤقتة) المتاحة والمتصورة، والتي تحقق أكثر نماذج التنظيم الاجتماعي قدرة على تمرير العدالة النسبية، والقادرة من ثم في حينها وأكثر من غيرها على الدفع باتجاه العدالة المذهبية التي يقررها العقل، وذلك عبر الانتقال بالإنسانية من مرحلة إلى أخرى أكثر قربا من القدرة على تمثُّل وتطبيق الصيغ العقلية النموذجية تلك.

وهكذا فقبول صحة نسبة تلك المتون إلى الرسول رغم مخالفتها الظاهرة لمعطى العقل المذهبي هو قبول لا يتعارض مع العقل، بل هو قبول يتحقق وفق مقياس عقلي يرتكز إلى قانون التطور، مادام قبولاً قائما على قاعدة إمكانية عدم الحاجة التشريعية إليها، إذا تبين في الواقع ما يدعو إلى عدم الحاجة هذه، ومن الضروري أن نُذَكِّرَ هنا بأن هذه الفكرة – فكرة عدم الامتدادية التشريعية رغم صحة النسبة إلى المصدر – لا تنطبق فقط على المتون الحكمية المنسوبة إلى الرسول، بل هي تنطبق أيضا على الآيات القرآنية الشبيهة بتلك المتون في المحتوى والمضمون التنظيمي الاجتماعي. إنها بكلمة أخرى القراءة في إطار النسق التاريخي للنص الاجتماعي التشريعي المتعارض مع معطى العقل المذهبي عندما يمتلك العقل معطىً مذهبيا بخصوص الموضوع الذي يعالجه النص.

٢ – المقياس القرآني للتثبت من صحة نسبة المتون الحكمية إلى النبي

إن كافة نصوص الأحكام المنسوبة إلى الرسول سواء منها ما كان يقع على موضوعات أحكام للعقل بخصوصها رؤاه المذهبية، أو ما كان منها خارج دوائر رؤى العقل المذهبية، تخضع وهي تُعالجُ في ضوء مقياسية القرآن على صحتها إلى قاعدة أساسية هي قاعدة نطلق عليها "حدِّيَّة القرآن". إن الفكرة الأساسية في هذه القاعدة تقوم على أن الرسول الكريم لم يُخَوَّل من الله ولا بأي شكل من الأشكال بإضافة شيئ منادد للقرآن لا خبرا ولا حكما، بل إن قصارى ما خُوِّلَهُ هو أن يتحرك قولا أو فعلا أو تقريرا ضمن دائرة رُسِمت له حدودها وأطرها بالنص القرآني، حيث تُمَثِّل نصوصُ القرآن الحكمية فيها – مادمنا قد تحدثنا عن الأخبار فيما مضى – الحدود التي لا يصح عن رسول الله متن تجاوزها وتحرك بمحتواه الحكمي خارجها.

إن التأكيد على اقتصار دور الرسول التشريعي على الحركة داخل الحدود المقررة قرآنيا، يستند إلى حقيقة ضرورة الاختلاف في الدور الوظيفي بين كل من القناة القرآنية والقناة السُّنِّيَّة من الوحي. فإذا

كان هذا الاختلاف قد تجلى في مجال الأخبار فيما سبق أن أوردناه ونحن نتحدث عن مقاييس التثبت من صحة نسبة المتون الخبرية، فإنه لابد أن يتجلى في مجال الأحكام في ظاهرة الحَدِّيَّة التي هي بمثابة الإسقاط الموضوعي لطبيعة الاختلاف المُسْتَنْبَطَة في مجال الأخبار على مجال الأحكام. فقاعدة عدم الزيادة في المعلومات السُّنِّيَّة عن المعلومات القرآنية هي معنى آخر لِلْحَدِّيَّة، وإن كانت هذه الحدية قد أخذت في مجال الدور الوظيفي للأخبار شكلا أو أشكالا، يختلف أو تختلف عن ذلك الشكل أو عن تلك الأشكال المتوقعة في مجال الأحكام.

أ – ما يقع خارج دائرة رؤى العقل المذهبية

قلنا إن هناك نوعين من الأحكام، يمتلك العقل رؤية مذهبية كاملة بخصوص نوع واحد منها، ويفتقر إلى مثل هذه الرؤية بخصوص النوع الآخر، الواقع حكما خارج دائرة قدرة العقل على تكوين رؤية مذهبية بشأنه. جاء النص القرآني بخصوص هذا النوع موضحا حدوده الدنيا التي يفترض عدم النزول عنها أو الإنقاص منها، تاركا المجال للرسول كي يزيد ويضيف عليها، على قاعدة أن عدم الإنقاص منها يمثل حقا تاريخيا وإنسانيا مكتسبا أوصل إليه التطور، لا يتغير بتغير الأزمان والأماكن، وترك الله باب الزيادة عليها مفتوحا أمام كل البشر، بدءا بالرسول الذي أضاف إليها ما أوجبته بيئته وما احتاج إليه قومه وما تطلبته عاداتهم وتقاليدهم وظروفهم المعيشية بشكل عام.

إن بإمكاننا في أي مكان وفي أي زمان أن نبقى ملتزمين بما زاده الرسول وبما أضافه، إذا كانت تلك الزيادة والإضافة تخدم حاجاتنا ومتطلباتنا في الحياة. كما أن بإمكاننا أن نلغيها راجعين إلى الحد الأدنى المنصوص عليه قرآنيا، حتى لو كان هذا الحد الأدنى أقل من العرف الاجتماعي المتفق عليه والمتبع من قبل العرب عندما نزل عليهم الوحي وهم على أعرافهم وعاداتهم الزائدة عن الحد الأدنى ذاك، وإن لم يمسسها الرسول – أي تلك العادات والأعراف – بأي تغيير تناقصي أو تراجعي. لا بل إن بإمكاننا أن نضيف إلى أحكام الحد الأدنى أحكاما أخرى غير تلك التي أضافها الرسول إذا كان الرسول قد أضاف. وكل ذلك رهن – بطبيعة الحال – بالحاجة الموضوعية التي تمليها الظروف، وبالمصلحة التي تمليها الوقائع ومستويات التطور. ونورد فيما يلي بعض الأمثلة على قاعدة حَدِّيَّة القرآن في هذا النوع من الأحكام.

المثال الأول.. "المحرمات في الزواج"

نصَّ القرآن الكريم في الآية الثالثة والعشرين من سورة النساء، على مجموعة من النساء يحرم الزواج منهن. وفق قاعدتنا الحَدِّيَّة السابقة، فإن هذا العدد من المحرمات هو عدد غير قابل للإنقاص منه،

ويمثل الحد الأدنى من النساء اللاتي لا يجوز الزواج منهن. ويجوز مع الزمن أن تضاف إلى المحرمات المنصوص عليهن، مُحرمات أخريات بحسب ما تقتضيه الحاجة. الرسول من جهته عرف دوره التشريعي العامل ضمن دائرة عدم النزول عن الحد الأدنى أو الإنقاص منه، فأضاف إلى الأصناف المذكورة في الآية أصنافا أخرى عندما رأى ذلك ضروريا لمجتمعه العربي. وكلنا يعلم أن الرسول حرم في الزواج الجمع بين المرأة وخالتها، أو بين المرأة وعمتها. وقد نحتاج نحن في يوم من الأيام إلى تحريم الزواج من بنات العم ومن بنات الخال أو من غيرهن ممن قد يثبت علميا أن الزواج منهن ضار ومؤذ من الناحية الطبية. كما قد نحتاج – مع أن هذا افتراض بعيد جدا – إلى التراجع عن إضافة الرسول، وعلينا في كل الحالات أن نلبي متطلبات حاجتنا التي تفرضها المصالح المعترف بها. إلاَّ أن أيَّ شيئ من هذا القبيل زيادة أو نقصانا رهنٌ بقرار اجتماعي واع يرى ذلك ضروريا وفق مقاييس علمية ناضجة بالارتكاز إلى التجارب والخبرات الحياتية ومتطلبات المصلحة.

المثال الثاني.. الأطعمة المحرمة

نصَّ القرآن الكريم في الآية الثالثة من سورة المائدة على تحريم مجموعة من الأطعمة. إن هذه الأطعمة المحرمة تمثل الحد الأدنى من المحرمات والذي لا يجوز الإنقاص منه، أما الزيادة عليه فهي أمر مقبول إذا تطلبت الحاجات المجتمعية ذلك. وقد قام الرسول بدور المشرع المضيف عندما أضاف إلى تلك الأصناف المحرمة من الأطعمة ما رآه مناسبا وضروريا ومُمكنا. فهو قد منع المسلمين من أكل لحوم الحمر الأهلية، كما أنه حرَّم كل ذي مخلب من الطير وكل ذي ناب من السباع. وبالتالي فإنه يجوز للمسلمين في كل زمان وفي كل مكان أن يضيفوا إلى قائمة الأطعمة المحرمة أي طعام يرون تحريمه وضمه إلى قائمة المحرمات ضروريا. كما أنه يجوز لهم أن يقتصروا على المحرمات بنص الآية وألاَّ يلتزموا بتحريم ما حرمه الرسول على قومه. وفي كل الأحوال فإنه لا يجوز الإنقاص من الحد المذكور في الآية الكريمة. كما أن القرار بالزيادة هو قرار اجتماعي يتم وفق الأسس الصحيحة والموضوعية لاعتماد القرار الاجتماعي، والمعيار في ذلك هو على الدوام، المصلحة العامة وفق ما تمليه التجارب العلمية وحقائق الخبرات الحياتية.

المثال الثالث.. لباس المرأة

وضح القرآن الكريم الحد الأدنى للباس المرأة الاجتماعي، ونقصد باللباس الاجتماعي، اللباس الذي تمارس المرأة دورها الاجتماعي بشتى أبعاده بالالتزام بارتدائه. ولقد كان القرآن واضحا في إيجاب تغطية الجيوب كحد أدنى من جسد المرأة. لكنه لم يشر إلى أكثر من ذلك. وكل من حمَّل بعض الآيات التي تحدثت عن لباس المرأة أكثر من ذلك، إنما هو متنطع محاول لفرض رغبته الخاصة على معاني تلك

الآيات. وهنا نجد أنفسنا مدفوعين إلى الوقوف وقفة خاصة وفاحصة نعالج فيها بعض أبعاد الموضوع لما فيه من حساسية خاصة عند المسلمين بالتحديد، نظرا لما تمثله المرأة في الذهنية الإسلامية السائدة من كائنٍ "عورة".

إن تغطية الجيوب لا تتطلب بالضرورة اللباس المتعارف على تسميته بالزي الشرعي أو بالحجاب. إن ارتباط آية لباس المرأة ومطالبتها فيها بتغطية جيوبها، بواقع أن المرأة العربية التي تَوَجَّهَ إليها هذا الخطاب، كانت ترتدي لباسا هو أقرب ما يكون إلى تغطية معظم الجسد، وَلَّدَ انطباعا تَكَرَّسَ مع مرور الزمن مفاده أن ذلك اللباس العرفي للمرأة العربية يمثل الحد الأدنى الذي لا يجوز الإنقاص منه. وهذا مكمن الخطأ.

إن المرأة العربية وقت نزول الوحي كانت ترتدي لباسا يغطي معظم جسدها، وأنه من بين كامل جيوبها التي أمر النص القرآني بتغطيتها لم تكن المرأة العربية تُظْهِر سوى ما بين ثدييها. وبالتالي فما كان من المرأة العربية المسلمة التي وُجِّه إليها الخطاب بتغطية الجيوب، إلاَّ أن وعت الآية فاتجهت إلى تغطية ما كان مكشوفا من تلك الجيوب. ولما لم تكن جيوب أخرى من جيوبها مكشوفة بموجب لباسها العرفي الذي كان يغطي معظم جسدها، فإن الموضوع لم يثر أية معضلة، إذ قد ساعد لباسها العرفي الذي كان يغطي أكثر مِماَّ تَجب تغطيته بموجب نص القرآن، على عدم وجود قضية قابلة لأن تثار أساسا. بل إننا لم نسمع أحدا يطالب المرأة المسلمة العربية بالتخفيف من لباسها والإقتصار على تغطية الجيوب فقط كما ينص على ذلك القرآن الكريم، لأن اللباس العرفي كان مقبولا عند المسلمين العرب على ما يبدو. فالذهن الإسلامي غير العربي (الدخيل لاحقا بفعل الفتوحات) الذي كان شغوفا بالزيادة والمبالغة والتنطع والاحتراز غير المبرر من الوقوع فيما يسميه "شبهات الحرام"، لم يجد أمامه في موضوع اللباس شيئا يشغله، فالعرف العربي قد تكفل بحل المشكلة لمئات من السنين قادمة.

بدأت المشكلة الحقيقية تظهر عندما فرضت التَّغَيُّرات الاجتماعية الحاصلة في المجتمعات العربية تراجعا عن لباس المرأة العربية كما كان عليه حاله إبان نزول الوحي. عندئذ أحس الذهن الإسلامي التقليدي المطعم بالروح غير العربية المتشددة بطبيعتها بالخطر على لباس المرأة العرفي والتقليدي، فراح يؤصل للباس المرأة العربية ولما أضافه الرسول عليه باعتباره اللباس الشرعي المعتمد. علما بأن المرأة المسلمة الآن، حتى وهي تلبس لباسا يكشف عن ساقيها وساعديها وعنقها وكاملِ شعرها، لم تخرج عن إطار الحد الأدنى المنصوص عليه في الآية السابقة، "آية تغطية الجيوب".

الحد الأدنى في موضوع لباس المرأة هو إذن تغطية الجيوب، وإنه في الوقت الذي لا يجوز فيه الإنقاص من هذا الحد، فإن الزيادة عليه ممكنة إذا اقتضت المصلحة والظروف الاجتماعية ذلك. ولقد قام الرسول الكريم بهذا الدور حين زاد على الجيوب المنصوص عليها قرآنيا عدم جواز إظهار ما سوى الوجه

والكفين، وهي إضافة رآها الرسول ضرورية على ما يبدو في ذلك الوقت، هذا بطبيعة الحال إذا صحت المرويات بهذا الشأن سنداً من حيث المبدأ.

وإذن فإنه يحق للمسلمين حيثما كانوا زمانا ومكانا أن يضيفوا ما يشاءون على الحد الأدنى المنصوص عليه في القرآن الكريم كلما تطلبت ظروفهم ومصالحهم ذلك، حتى لو أضافوا إضافات أكثر من تلك التي أضافها الرسول. بل هم باقون ضمن دائرة الالتزام بحدود القرآن حتى لو قرروا تخفيضَ ما أضافه الرسول أو إلغاءَه، ما لم يخرجوا عن حَدِّ تغطية الجيوب الذي نصت عليه الآية. (حول هذا الموضوع فصل شيق وأكثر شمولا في كتاب محمد شحرور "القرآن والكتاب قراءة معاصرة" فليراجع). وإننا إذ نؤكد على أن التحليل والتحريم في هذا النوع من الأحكام هو مرادف لعبارة موافقة المصلحة أو عدم موافقتها، فإننا نطرح الأسئلة المشروعة التالية، مختتمين بها الحديث عن تطبيق قاعدة حَدِّيَّة القرآن على ما كان من الأحكام واقعا خارج دائرة رؤى العقل المذهبية.

إذا كان الله يريد أن يكون الجمع بين المرأة وعَمَّتِها مُحرما بنفس درجة تحريم الزواج من الأم أو من الأخت أو من غيرهما ممن ذكرن في آية سورة النساء، فلماذا لم يضفه إلى الآية الكريمة؟ وإذا كانت دلالة تحريم النبي للجمع بين المرأة وعمتها كدلالة تحريم القرآن للجمع بين الأختين، فأين هي الحكمة في جعل مسألتين متساويتين ومتطابقتين حكما ودلالة، معروضتين في نصين متباينين دورا ووظيفة من حيث المبدأ؟ وإذا كان الله قد ذكر في الآية تحريم الزواج من ثلاثة عشر صنفا من النساء، فهل كان سيعجزُه أو يُعييه أن يضيف صنفا أو صنفين إذا كان يريده أو يريدهما بنفس مستوى ما يريده من التحريم لما نص عليه في قرآنه؟!

وإذا كان الله يريد أن يكون أكل لحم الحمر الأهلية مُحرماً كأكل لحم الخنزير أو كأكل الميتة، فلماذا لم يذكره في آية سورة المائدة، مع أنه فصَّل كثيرا في ذكر الأصناف المحرمة، إلى درجة أنه وكي يبعد عنا شبهة اعتبار أن الميتة هي التي تموت في مرض فقط، وَضَّحَ كافة أنواع الموت الموجبة للتحريم عندما قال في الآية الثالثة من سورة المائدة.. "حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلاَّ ما ذكيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام". علما بأن المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع، هي في نهاية المطاف أنواعٌ من الميتة!!

ولو كان الله يريد من غطاء الرأس أو من غطاء الوجه أو من تغطية الساعدين أو الساقين أو حتى الشعر أن تكون واجبة على المرأة وجوبَ تغطية الجيوب، فلماذا لم يوضح ذلك في كتابه وقصر كلامه فقط على ذكر الجيوب وأمر بضرب الخمر عليها دون غيرها من أجزاء الجسم؟ هل لأنه اكتفى بسكوته عن لباس المرأة العربية التقليدي الدارج دليلا على وجوب ذلك أو على وجوب جزء منه على أقل تقدير؟

ما أبعد هذا عن الحقيقة!! أما كان الأجدر به إذن أن يسكت دون أن يذكر لنا تحريم الزواج من الأم ومن الابنة ومن الأخت ومن غيرهن، مادام العرب كانوا يحرمون ذلك؟! إن الله لم يكن يسكت عما يريده أن يكون حداً أدنى أو حكما من أحكامه، حتى لو كان العرب يفعلونه ويعيشون وفقه منذ مئات السنين، لأنهم هم وأعرافهم ليسوا مقياسا تشريعيا، وما كان يفترض في البشر الذين خاطبهم الإسلام أن ينطلقوا من هذه القاعدة الافتراضية التي تضع العرب وتضع أعرافهم في غير موضعها التشريعي الصحيح. وإذن فلماذا يُراد لنا أن نلغي عقولنا وأن نقلب كل المعادلات ونضرب بالمنطق عرض الحائط ونعتبر أن الله في هذه النقطة بالذات – وهي نقطة لباس المرأة – قد اكتفى بلباس المرأة العربية التقليدي دليلا على إرادته؟!

إن كل هذه التساؤلات وغيرها مما ينطبق على كل الأمثلة الشبيهة في القرآن، مما لم نورده هنا، لتؤكد على أن الرسول الكريم كان يعرف دوره التشريعي الاجتماعي جيدا، وكان يلتزم به لا يتعداه، وهو العمل وفق متطلبات الواقع داخل دائرة الحدود القرآنية. ولقد كانت كافة إضافاته داخلة ضمن هذا الفهم. ولم تكن بأيِّ شكل إضافاتٍ مناددةً للقرآن الكريم لا في الدلالة ولا في الفاعلية التشريعية ولا في الدور الوظيفي. وبناء على ما سبق نستطيع القول أنه لا يمكن أن يَرِد عن رسول الله متن يتضمن حُكْما يُنْقِصُ من الحدود القرآنية شيئا، وسيعتبر عندئذ منسوبا إلى الرسول تزويراً وبهتانا، إلاَّ إذا صحَّ سنده من جهة أولى واستطعنا أن نثبت من جهة ثانية أن الرسول حكم به قبل نزول القرآن موضحا الحد الواجب بخلافه، وذلك كي يكون حكم الرسول به قبل ورود القرآن بخلافه أمرا مفهوما.

ب – ما يقع داخل دائرة رؤى العقل المذهبية

فيما يتعلق بالأحكام الاجتماعية التي يمتلك العقل بخصوصها صيغاً تنظيمية مذهبية، فإننا إزاءها أمام مستويين من التعامل، هما..

الأول.. وهو ذلك المستوى الذي يضمها جميعها قرآنا وسنة ضمن دائرة إمكانية الاستبدال حال توفر دواعي الاستبدال وشروطه، وفق مقتضيات الصيغ العقلية المذهبية في إسقاطاتها الزمانية والمكانية المرحلية.

الثاني.. وهو ذلك المستوى الذي يُخْضِع نصوص السنة (النصوص الحكمية المنسوبة إلى الرسول) إلى مقياسية القرآن خلال مرحلة الفعالية التشريعية لها ككل، قرآنا وسنة. ومعنى ذلك أنها عندما تكون فعالة تشريعيا فإن ما ورد عن الرسول يُقاس بما ورد في القرآن وفق نفس قاعدة حَدِّيَّة القرآن، ولكن بطرفي الحدية هذه المرة، وهما الحدان الأقصى والأدنى. إذ لا يعود الأمر هنا مقتصرا على عدم صحة نسبة المتن إلى الرسول بخروجه عن حد القرآن الأدنى، بل تصبح هذه النسبة ساقطة أيضا بخروج المتن

عن حد القرآن الأقصى، وذلك بسبب أن النصوص القرآنية في القضايا الاجتماعية التي من هذا القبيل، أصدرت أحكامها الحدية في اتجاهين. فهي أحيانا أصدرتها بصفتها تمثل الحد الأدنى الذي لا يجوز الإنقاص منه وإن جازت الزيادة عليه. وهي أحيانا أخرى أصدرتها بصفتها تمثل الحد الأقصى الذي لا تجوز الزيادة عليه وإن جاز الإنقاص منه. وكل ذلك بطبيعة الحال وفق المتطلبات والحاجات ضمن مرحلة الفعالية التشريعية الممنوحة لكافة تلك الأحكام قرآنية كانت أو سنية.

أما الذي يحدد ما إذا كان حكم قرآني ما يشكل حدا أقصى أو حدا أدنى في هذا النوع من الأحكام، إنما هو الصيغ العقلية ذات العلاقة. فإذا كانت تلك الصيغ تتجه في ابتعادها عن الحكم القرآني وهي تسير نحو الوضع المذهبي النموذجي صعودا، فالحكم القرآني الذي تبتعد عنه يمثل في هذه الحالة حدا أدنى. أما إذا كانت تتجه في ابتعادها عنه هبوطا فالحد الذي يمثله ذلك الحكم يكون حدا أقصى. وفيما يلي بعض الأمثلة التوضيحية على ذلك.

المثال الأول.. مثل الحد الأقصى "العقوبات"

إن كافة ما ورد في القرآن من عقوبات يمثل حدا أقصى لا تجوز الزيادة عليه، ويجوز الإنقاص منه. وبالتالي فلا يصح عن الرسول متن حكمي يتضمن عقوبةً أشد من عقوبات القرآن على جريمة بعينها تحدد عقابها بالنص القرآني، كرجم الزاني المحصن حتى الموت مثلا. كما أن أية جريمة لم يحدد لها القرآن عقابا، فإن عقابها الوارد عن الرسول إن ورد يجب ألاَّ يتجاوز في حده الأقصى ما هو دون أدنى عقوبة قرآنية على الجرائم المحدد عقابها في القرآن الكريم.

أما لماذا نعتبر أن العقوبات تمثل حدا قرآنيا أقصى، فذلك لأن العقل يمتلك بخصوص مسألة الجريمة والعقاب رؤية تستند إلى قيمة العدل مؤداها أن العقوبات في سياقها المذهبي النموذجي تقع خارج المساس الجسدي. وبالتالي فإن الصيغة العقلية تبتعد عن الحد القرآني هبوطا، الأمر الذي جعل هذا الحد، حدا أقصى. (سيأتي تفصيل ذلك في حديثنا عن نظام العقوبات، فليراجع هناك).

المثال الثاني.. مثال الحد الأدنى "الإرث"

إن آيات سورة النساء التي نظمت تركة المتوفى، تمثل حدا أدنى في المسألة من حيث عدد وأعيان الأشخاص الذين ستوزع عليهم التركة، لا يجوز الإنقاص منه فيما تجوز الزيادة عليه. والرسول قد فعل ذلك بإعطاء الجدة حق الاشتراك في التركة. والسبب في كون هذه الآية الحدِّيَّة تمثل حدا أدنى، هو أنها تنظم جانبا من جوانب الحياة يمتلك العقل بشأنه رؤية مذهبية نموذجية تؤكد على ضرورة تداول الثروة في المجتمع، وفق قواعد عدم الإكناز، وإنفاق الزيادة عن الحاجة، وضرورة توسيع دائرة

الشراكة الاقتصادية بين الناس. وبالتالي فإن توسيع دائرة الورثة يعمل في الاتجاه الدافع نحو تَمَثُّل الصيغة العقلية، فيما لا يعمل العكس في هذا الاتجاه، الأمر الذي يجعل الصيغة العقلية تبتعد عن معطى الآية صعودا، لتكون الآية والحال كذلك ممثلة لحد أدنى في المسألة. (سيأتي تفصيل ذلك في حديثنا عن النظام الاقتصادي في الإسلام، فليراجع هناك).

نستطيع من كل ما سبق أن نستخلص ما يلي..

أولا.. في الأخبار لا دور للرسول عليه الصلاة والسلام خارج دور الشارح للأخبار القرآنية بدون إضافة أية معلومات جديدة.

ثانيا.. في الأحكام التي يمتلك العقل بخصوصها رؤاه المذهبية، وهي اجتماعية بطبيعتها، تعتبر كافة النصوص القرآنية والسنية على حد سواء مرحلية الدور والفاعلية. وتعمل نصوص السنة في مثل هذه الحالة ضمن دائرة أضيق يحددها القرآن الكريم بنوعين من الحدود، أدنى وأقصى، فيما يكشف العقل ذاتُه عماَّ إذا كانت دنيا أو قصوى.

ثالثا.. في الأحكام الإجتماعية وغير الإجتماعية التي لا يمتلك العقل بخصوصها رؤاه المذهبية، تعمل نصوص السنة ذات العلاقة ضمن دائرة يحددها القرآن الكريم بعد أن يوضح الحدود الدنيا غير القابلة للتجاوز – هبوطا – من طرف السنة.

وأخير..

فإننا نود أن نلفت الانتباه إلى أن الدكتور محمد شحرور في كتابه القيِّم "القرآن والكتاب قراءة معاصرة"، قد تحدث عن مقولة حَدِّيَّة القرآن، إلاَّ أنه توصل إلى نتائج نختلف معه في معظمها. فالحدود عنده ستة أنواع، كما أن العقوبات عنده ليست كلها ضمن الحد الأقصى، في حين نراها جميعها من هذا القبيل، فليراجع كتاب "شحرور" فإن فيه لفتات قيمة وشيقة.

الفصل السابع

المنهج القرآني في إقرار تطور الأحكام الاجتماعية

أولا.. ظاهرة النسخ في الأحكام المجتمعية

ثانيا.. تشريعات نظام الرق

إن معظم جوانب الواقع الاجتماعي، قد عولجت من قبل الوحي بنصوص لا تكتسب صفة الديمومة والاستمرار في محتواها الحكمي. فالصيغ المذهبية النهائية المختصة بمعالجة جوانب ذلك الواقع، هي صيغ عقلية صرف، ما جعل النص يعمل داخل الدائرة المذهبية، كصيغة عملية مرحلية، تحاول إسقاط المذهب على أرض الواقع بصورة أكثرَ ما تكون انسجاما مع ذلك الواقع في تلك المرحلة من مراحل صيرورته وتطوره. إن الصيغة المذهبية التي تستند إلى فكرة العدالة في سياقها النموذجي وتقوم عليها، ستطبع بطابعها الخاص، الأسس والركائز القيمية للجوانب الاجتماعية ذات العلاقة، الأمر الذي يجعلنا نعاملُ النصَّ الذي عالج تلك الجوانب – بصورة من الصور – على أساس التأقيت الخادم للمذهب من حيث الدفع نحوه في كل مرحلة من مراحل التاريخ الاجتماعي للإنسان، دون أن يكتسب هذا النص في محتواه الحُكْمي صفةَ الثبات والديمومة التي يتميز بها المذهب ذاته.

والنتيجة أن هناك علاقة دقيقة بين النظرية التي تعكس مفهوم المذهب الذي يُقرره العقل، وبين التطبيق الذي يعكس مفهوم التنظيم الذي قرره الوحي في مراحل سابقة، والذي يُفْتَرَض أن يقرره كل من العقل والتجربة كلما اقتضت ضرورات التطور ذلك. إن هناك قاعدة تحكم مسألة التطور في النظم الاجتماعية، دعونا نسميها قاعدة "النظرية والتطبيق"، والفكرة القائمة في هذه القاعدة تستند إلى حقيقة مفادها أن لكافة النظم المجتمعية – وهي الجانب المتطور باستمرار من حياة الإنسان – سياقين، هما السياق المذهبي (النظرية) والسياق العملي (التطبيق)، أي أن هناك صيغة مذهبية ثابتة يتَقَمَّص فيها المذهب الاجتماعي في كل زمان ومكان شكل الصيغة التطبيقية المناسبة لذلك الزمان والمكان.

إن مقياس تحديد أطر المذاهب الاجتماعية هو العدل الاجتماعي ومختلف ما ينبثق عنه صُوَرِياً من بُنىً عدلية. والعدل الاجتماعي من حيث هو عدل فإن له صورة نظرية ثابتة لا تتغير، يُعْتَبَر الوصول إليها هدفا في حد ذاته تصبو إليه الإنسانية باستمرار، وهي تحاول تطوير لحظتها الاجتماعية وجعلها أكثر كفاءة وفعالية على سُلَّم التدرج صوب العدالة المذهبية. ولكن من الصعب إن لم يكن من المستحيل تَحَقُّق هذه الصورة المذهبيةَ للعدل الاجتماعي دفعة واحدة، نظرا لارتباط تَحقق العدل بتلك الصورة بقضايا عديدة ومتنوعة وعلى رأسها "الوعي الإنساني"، و"العلاقات البشرية المختلفة"، و"عمق وتجذر الأخلاق وتَمَثُّل القيم بين الناس"، و"حجم العلوم والمعارف المتوافرة"، و"مستوى التقنية السائد"، و"مدى الحريات الحاكمة للعلاقات الاجتماعية"، و"مستوى الإنتاج وأشكال علاقاته".. إلخ.

إن الصيغ العملية للبُنى الاجتماعية – في سياق تطور هذه البُنى– ليست مذهبا في حد ذاتها، بل هي محاولات إنسانية قاصرة حينا وناجحة حينا آخر لفرض صيغ تُحَقِّقُ معاني العدل النسبي المقدور عليها في ظل الإمكانات التي ينفتح عنها الواقع. من هنا يتضح ما نعنيه بكون الوحيَ في الجوانب التشريعية الاجتماعية منه لم يكن يُثَبِّت أُسُساً مذهبية مادام لهذه الأسس مصدرُها المعرفي الخاص بها والقادر على تثبيتها وهو العقل، بقدر ما كان – أي الوحي – معنيا في ضوء معرفة الله، وعلمه بتلك الأسس التي أودع القدرة على كشفها في العقل، بتثبيت صيغة مرحلية تكون في حينها أكثر قدرة من غيرها على الاقتراب من صيغة العدل المذهبية، وتكون هي – أي تلك الصيغة – في الوقت نفسه قادرة على أن توصلَ المجتمع المستند إليها بهدوء تام إلى الدفع الفعال باتجاه العدل المذهبي المنشود.

إن القيمة الموضوعية لقاعدة النظرية والتطبيق هي أنها تُوَثِّقُ عرى الصداقة والتكامل على الصعيد الاجتماعي بين العقل والوحي، وتضع كلاًّ منهما في موضعه الصحيح، وتعتبر النص مُمَثِّلا لقانون قابلٍ للتغير إذا تطلب الواقع ذلك حسبما تقرره المشاهدات من إمكانية الاقتراب أكثر من الصيغ العقلية المذهبية، لتكون النتيجة هي تحرير العقل الإسلامي المعاصر من النظرة التقديسية المتطرفة والمبالغ فيها للمحتوى الحُكْمي لنصوص الوحي، ومنها وعلى رأسها ما عالج النظم الاجتماعية، سواء كانت هذه النصوص قرآنا أو سنة. هذه النظرة التي لم تستطع أن تتقبل فكرة أن النص الاجتماعي في حدِّ ذاته هو مجرد قانون مرحلي مؤقت بدون أدنى تحفظ أو حساسية. وإننا إذ نؤكد على ما نقوله هنا، فإننا سنرى ذلك جليا وواضحا في الأدلة التي سنوردها من نصوص الوحي ذاته، علما بأن في العقل من الأدلة ما يكفي ويقطع الشك باليقين بهذا الخصوص. إننا لا نضيف بتلك الأدلة النَّصِّيَّة جديدا أو قُوَّةً إلى الحقيقة العقلية. فتطابق وجهة النص المعرفية مع معطى العقل هو انتصار للنص وليس للعقل. هذا وسنعرض في هذا السياق دليلين هامين نراهما إقرارا قرآنيا على قانون التطور في النظم المجتمعية بكل ما يقتضيه هذا القانون من معانٍ ودلالات. وهذان الدليلان هما.. "ظاهرة النسخ في الأحكام المجتمعية"، و"تشريعات نظام الرق".

أولا.. ظاهرة النسخ في الأحكام المجتمعية

يعتبر النسخ في الأحكام الشرعية المجتمعية مظهرا أصيلا من مظاهر تعامل الإسلام التشريعي، وهو يواكب الواقعَ وتَطَوُّرَه ونُمُوَّه وتَحَوُّلَه، مُجليا لنا حقيقة لا لبس فيها، وهي أن تطور التشريعات المجتمعية بما يتناسب مع واقع المرحلة ومع الظروف الموضوعية للمجتمع قضية أصيلة في المفاهيم الإسلامية. وإنه من خلال تتبعنا لبعض المسائل التشريعية الاجتماعية الهامة التي طالها مفهوم النسخ، نجد أن الوحي وهو

ينسخ بعض الأحكام، إنما كان يُعَمِّقُ لدينا مفهوما جوهريا عن مسألة تطور تلك الأحكام حسب الظرف والواقع. فالوحي قرر حكم الخمر النهائي على مراحل، وأثبت حد الزنا على مراحل أيضا. ولقد كانت الوصية في بداية التشريع جائزة للوالدين وللأقربين ثم غدت في مرحلة لاحقة غير جائزة لأيِّ وارث أيا كان، وذلك إن صحت النصوص المتعلقة بالموضوع بطبيعة الحال.

فالله قال عن النساء اللاتي يرتكبن فاحشةَ الزنا.. "واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم، فاستشهدوا عليهن أربعةً منكم، فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الله أو يجعل الله لهن سبيلا". وبقي ذلك هو حكم المرأة التي يثبت عليها الزنا إلى أن نزل قوله تعالى في سورة النور.. "والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة"، فتقرر الجلد كعقوبة لهن وللزناة من الرجال بدل إمساكهن منفردات في البيوت. كما أن الخمرَ في بداية البعثة كانت مباحة، وروي أن الكثيرين من الصحابة كانوا يسكرون ويخمرون. وبدأ الوحي يشير مجرد إشارة إلى سوء الخمر بقوله تعالى.. "ويسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم ومنافع للناس، وإثمهما أكبر من نفعهما"، ثم في مرحلة لاحقة وبعد أن نَما المجتمع بطريقة بدا واضحا من خلالها أنه قادر على استيعاب خطوة جديدة فيما يتعلق بالخمر، نزل قوله تعالى.. "ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون". وبعد أن التزم المسلمون بهذا التشريع فترة من الزمن، زاد استعدادهم للتعامل بإيجابية مع أية أحكام أشد بإزاء الخمر، فنزل قوله تعالى.. "إنما الخمر والميسر والأزلام والأنصاب رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه". الوحي إذن تدرج مع المجتمع حسب ظروفه وملابساته الموضوعية في تلك المسائل الاجتماعية، وفي هذا دليل واضح على أن الله قد تعامل على أساس عمقِ وأصالةِ وجوهريةِ تطور الواقع الاجتماعي بِما يستوجب تطورا مقابلا ومكافئا في التشريعات الناظمة له.

ولو كان الله لا يتعامل معنا على أساس عمق هذه الظاهرة، لما تَدَّرَج هذا التَّدَرُّجَ في إقرار بعض تشريعاته الاجتماعية التي كانت مضطرةً في علمه إلى محاكاة تعرجات الواقع الاجتماعي السائدة، ولاكتفى بأن أصدر كلَّ التشريعات التي يريدها جملة ودفعة واحدة وبصورتها النهائية، ولطالب الناس بأن ينفذوها جملة واحدة أيضا. ولاكتفى من ثم بأن أنزل كتابه على نبيه دفعة واحدة كاملا غير مُنَجَّم ولا مُفرق بحسب الوقائع. إن عدم انتهاج الله لهذا النهج لهو دليل على أن الواقع الاجتماعي يتطورٍ ويتغير، ولا يصح أن يخضع في مرحلة معينة من تاريخه لتشريعات اجتماعية محددة وثابتة لا تنسجم إلاَّ مع مرحلة سابقة مثلا.

وإنه لا يصح في هذا السياق الاعتراض بآية سورة المائدة التي يقول فيها الله سبحانه وتعالى.. "اليوم أكملت لكم دينكم وأتْمَمْت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا". فليس إكمال الدين مرادفا لتثبيت الأحكام. فالله أكمل الدين وأتَم النعمة وارتضى الإسلام دينا للناس، بِمعنى أنه قد استكمل

لهم المنهج الذي أراده بالمعنى الواسع لكلمة منهج، وهو بالتالي أسلوبٌ في التفكير والتصور والتعامل مع هذا الوجود، وليس في ذلك تعارضٌ مع ما نقوله. فإذا كان ما نقوله صحيحا بخصوص النسخ ودلالته على الإقرار بتطور الأحكام الشرعية المجتمعية فإنه من غير شك جزء من الدين المُكْمَل ومن الإسلام المُرْتَضى ومن النعمة المُتَمَّمَة. فهذه الأوصاف أطلقت على الإسلام ولم تحدده أو توضحه، أما توضيحه أو تحديده فيأتيان من خارج هذا النص. وبالتالي فأيُّما مفهوم صحَّ لهذا الدين سيكون بالضرورة هو المقصود بالآية الكريمة المذكورة. علما بأننا لا نجد مانعا من الاعتقاد بأن الله عنى في تلك الآية من سورة المائدة إتمامه وإكماله للنبوة من حيث اختتامها بهذا الوحي لدورها التاريخي المنوط بها. وكأنه يعلن عن انتهاء المهمة بهذه الخطوة الوحيوية فائقة الدقة والتَّمَيُّز.

ونحن لا ندعي أن الأحكام الاجتماعية الإسلامية التي بين أيدينا من نصوصِ الوحي يجب أن تُنْسَخ كي نبحث عن أحكام جديدة نتيجة التطور الذي تطوره المجتمع، نحن فقط استنتجنا على ضوء الممارسة التشريعية الإسلاميةً الأخيرة دليلا نصِّياً من غير العقل على حقيقة التطور، وعلى حقيقة مواكبة التشريع الاجتماعي الإسلامي لهذا التطور. وبما أن المجتمع المسلم الأول قد تطور عبر ٢٣ سنة فقط، وتغير بصورة تطلبت التغيير في العديد من الأحكام الاجتماعية، وغير الاجتماعية أحيانا كشعيرة الصلاة، فما لا شك فيه أن التطور في آلاف السنين سيكون أكثر جلاءً ووضوحا، وأن تَغَيُّرَ الأحكام سيكون أكثر مدعاة وضرورة. ولا نعتقد بأن قائلا قد يقول بأن المجتمع بعد توقف الوحي وانتهاء النبوات قد توقف عن التطور، وأن موتَ الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام كان الحد الفاصل بين مرحلتين، إحداهما خضع فيها البشر للتطور والأخرى انتهى فيها تطورهم. فهذا قول سخيف يخالف المعقول والمنقول معا. ومع ذلك فإن نَسْخَ حكم معين أو الحكم على تشريع اجتماعي مُحدد ليس من اختصاص هذا النوع من الدراسات، وله سياقه الخاص الذي يُبْحَث فيه وله قواعد البحث الخاصة التي تَحكمه. وإنه إذا رُئي أن التغيير والنسخ يُعَدَّان مطلبين مُلِحَّين – لأيِّ حكم من الأحكام – فيجب الانصياع لهذا الإلحاح التاريخي دون أن يكون في ذلك أي معنى من معاني المساس بقدسية الإسلام وشموليته وعمومه وصحته إلاَّ في عقول ساذجة اعتادت على طرح القضايا ببدائية مغرضة.

وفي هذا السياق نجد أن من الأهمية بمكان أيضا أن نشير إلى ألاَّ تعارض بين ما ثبتناه في هذا التحليل وبين قوله سبحانه وتعالى.. "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون"، أو قوله.. "فلا وربك لا يؤمنون حتى يَحَكِّموكَ فيما شجر بينهم"، إلى آخر ما هنالك من آيات شبيهة في معناها. فالحكم بما أنزل الله في ضوء الحقائق التي توصلنا إليها، هو من جهة أولى حكم بما أنزل الله بالمعنى الواسع لما أنزل الله، أي هو الحكم بمقتضى العقل والتجربة والوحي، حسب العلاقة التي ترتبط بها هذه المصادر المعرفية الثلاثة بعضها بالبعض الآخر، وحسب طريقة تولد المعارف منها. وهو من جهة ثانية التزامٌ

بمقتضى الوحي بدلالته التشريعية المعتمدة، والتي تجعل أحكامه تُمثل إبان عملية الإيحاء إلى الرسول الكريم أنسب وأنجع الحلول وأكثرها قدرة على تغيير المجتمع في الاتجاه المطلوب، ما يجعل عدم تحكيم الرسول وعدم التسليم له بحكمه في هذه الحالة بمثابة تشكيك في قدرة الوحي على تغطية منطقة الفراغ، وهو ما قد يكون مدخلا فعليا للطعن في الإيمان.

ولا يفوتنا قبل اختتام الحديث عن نسخ الأحكام، أن نذكر بأن الله حين كان يعطينا فكرة عن الأمم القديمة والبائدة التي كان يبعث لها بأنبيائه ورسله، كان يكشف لنا عن نفس المعنى الذي أثبتناه سابقا. فهو يخبرنا صراحة وبكل وضوح بأن هناك تباينا واختلافا بين الأمم فيقول.. "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا" (المائدة – ٤٨). وحيث أنه قد غير وبدل من أمة إلى أخرى ومن قوم إلى آخرين، فهو قطعا قد بدل ما يقتضي بطبيعته التبديل. إذ أنه من باب الانسجام مع عقيدة عدم العبث في الله، وجوب الاعتقاد بأن هناك سببا موضوعيا جعل الله يغير ما غيره. ولا نرى سببا يمكنه أن يكون معقولا سوى الإقرار بأن الظروف الموضوعية للواقع البشري هي التي كانت وراء هذا التباين في الشرائع والمناهج.

ثانياً.. تشريعات نظام الرق

إن الإسلام – ابتداء – قد ألغى الرق قِيَمِيًّا – أي عقلا – بحكم إحالته إيانا إلى عقولنا التي حكمت بموجب ما في حوزتها من الأحكام المعرفية على الرق بأنه ظلم، وبالتالي فلا يمكن أن يبيحه، لأن الإسلام لا يبيح ظلما. ولكن الرق كنظام اجتماعي كان متفشيا إلى الأعماق في ظل المجتمع الذي جاء الإسلام ليغيره، بكل ما يحمله هذا النظام من المعاني الاقتصادية والأخلاقية والسلوكية والقانونية.. إلخ. ولقد كان استصدار حكم شرعي بإلغائه كنظام بصورة كلية وجذرية هو استصدار غير عقلاني وغير منطقي وغير إيجابي بكل تأكيد، لأنه سيساعد على تدمير البنية الاجتماعية في العديد من جوانبها وعلى رأسها الجوانب الاقتصادية التي ارتبطت بشدة بواقع الاسترقاق. فالمجتمع الذي ينقسم إلى أسياد وعبيد بكل ما يترتب على هذا التقسيم الطبقي من معانٍ اجتماعية، ليس من السهل عليه أو حتى من الممكن له أن يتحول بجرة قلم أو باستصدار أمر إلى مجتمع خالٍ من العبيد، ليبقى مع ذلك مجتمعا متوازنا ومتكاملا ينمو ويتطور بهدوء وبدون أزمات خانقة يسببها إصدار قرار بتحرير العبيد فجأة ودفعة واحدة، وليس تاريخ مثل هذه المحاولات القاصرة عنا ببعيد.

لا يمكن إذن إلغاء نظام الرق إلغاء كليا ما لم تتحقق مسألة إلغائه من العقول والأذهان عامة، ومن عقول وأذهان العبيد أنفسهم خاصة. كما أن المرور بمراحل انتقالية متتابعة وبالتدريج يعايش فيها العبيد سيادةَ أجزاءٍ متتالية من واقع أنفسهم وحياتهم ضمن عَيِّناتٍ ونماذج يستفاد من زلاتها ومن

معاناتها حتى وهي تتحرر، أمر ضروري. فتَحَرُّر العبد فجأة في واقع يكرس كل شيئ فيه دونية العبد في كل شيئ، ليس بالضرورة أن يكون بالميزان المصلحي نعمة على العبد أو على المجتمع الذي سيتحرر فيه ذلك العبد.

فإذا لم تحدث تغيرات تدريجية في مجتمع كهذا على العديد من الأصعدة والمستويات قبل أن يتحرر الجزء المستعبد من أبناء المجتمع تحررا كاملاً بكل ما تقتضيه كلمة تحرر من معانٍ ودلالات، فإن العبد المحرر وما تستتبعه حريته من مسؤوليات اجتماعية وسلوكية متنوعة، سيعيش غريبا عن واقع الحرية. وفي هذا دمار له ولمجتمعه القائم على أساس الاسترقاق كبنية اجتماعية أساسية ورئيسة. ولم يكن دمار الأفراد والمجتمعات في يوم من الأيام داخلا في خطة الله من خلال النَّسَق النبوي على الإطلاق. بل إن العكس هو الصحيح.

إن العبد كان عبدا في كل شيئ حتى في طريقة تفكيره. وإذا لم يتحرر العبد أولا من داخله من النمط التفكيري ومن ذهنية الخنوع اللذين ساهما في إبقائه عبدا لفترة من الزمن، فإن إعطاءَه صك التحرر أو إشعاره بأنه حر، لن يغير من حقيقة عبوديته شيئا. فالشعور بالعبودية في داخله سيبقى مُكَبِّلاً كل إمكاناته، وتبقى – في مثل هذه الحالة – فاعليته الاجتماعية لنفسه وللآخرين في ظل العبودية أجدى له وللآخرين. فماذا فعل الإسلام في جانبه النَّصِّي (الوحيوي) انطلاقا من هذه الرؤية كي يلغي إلى الأبد هذا النظام الظالم من الواقع البشري، بعد أن ألغاه عقلا، بحكم إدراك عقولنا التي أحالنا الله إليها لعدم عدالته؟!

في البداية أقر الإسلام بأن الناس سواسية كأسنان المشط، وبألاَّ فضل لأحد على أحد، وبألاَّ تَمايزَ بين الناس إلاَّ بالتقوى التي هي في المصطلح الإسلامي تعبير عن الصلاح والتَّخَلُّق بالأخلاق السامية الحميدة، وليس باللون أو بالعرق ولا حتى بالمكانة الاجتماعية التي هي مفاهيم التمايز التي كانت سائدة، والتي يُعْتَبَرُ نظام الرق أحد أبشع إفرازاتها في العالم. وبهذه التوجيهات والتعاليم الأساسية الأولى يكون الله قد أشعر كل المسلمين بأن العبد هو عبد لأن الواقع الاجتماعي فرض عليه أن يكون كذلك، بينما هو عند الله ليس كذلك، والدليل هو أنه حمَّله المسؤولية الكاملة أمامه كأيِّ حر، باعتباره إنسانا كاملا غير ناقص في أي شيئ. وعندما تأخذ هذه التعاليم مكانها الطبيعي في الذهنية الإسلامية الأولى، تأتي مرحلةٌ أخرى من مراحل التعامل مع هذا النظام المُتَفَشِّي، وهي مرحلة اعتبار تحرير العبد مطلقا عن أيٍّ قيد أو شرط عملا يتقرب به المسلم إلى الله، مع ما يَحمله هذا التحرير من تبعات الاقتصادية على كلٍّ من السيد والعبد على حد سواء، لتسهم بدورها في ترويض الواقع تدريجيا ليستعد لاحتواء حياةٍ مُجتمعية خالية من التقسيمات الطبقية المبنية على أساس الرق.

وهكذا تبدأ فئةٌ من العبيد بالتحرر والانعتاق من طوق الاسترقاق، وقد تنجح هذه الفئة في حياتها وقد تفشل، أو قد تكون أقرب إلى النجاح منها إلى الفشل أو العكس. ويرجع كل ذلك إلى حجم التواصل

النفسي لتلك الفئة مع مقتضيات التَّحَرُّر، وستكون هذه العينات المحررة نموذجا للآخرين من العبيد، لرؤية الممارسة العملية للتحرر ودلالاتها للاستفادة من نجاحات أو من عثرات البعض فيها، فتبدأ ملامح تَجْرِبَة تَحَرُّرِيَّة واقعية - وإن كانت محدودة نسبيا - تأخذ مكانها الطبيعي في حصيلة التجارب المجتمعية المكتسبة كخبرات، في أذهان العبيد والأسياد على حدٍّ سواء. وتساعد على تشكيل هذه المرحلة "التجربة" مجموعة من النصوص تتعلق بأحكام التكفير عن بعض الأخطاء التي يقع فيها الإنسان المسلم، بتحرير الرقاب، وهو المصطلح القرآني والسُّنِّي المستخدم لهذا الغرض. وهكذا تبدأ فئة المحررين تتعمق تدريجيا في المجتمع، وتتضح التجربة أكثر فأكثر بكافة إيجابياتها وسلبياتها، وتأخذ نفوس العبيد بالتفاعل مع الواقع المشاهد الجديد، فيتضاعف مستوى التحرر النفسي والعقلي في صفوفهم، ويزداد بذلك استعدادهم العقلي والنفسي لقبول الحرية والتفاعل والتعامل معها بصورة إيجابية، كما يبدأ الأسياد بالحرص على صياغة واقعهم الاجتماعي والاقتصادي بعيدا عن ربطه ربطا وجوديا وبُنْيَوياً بالعبيد، نظرا لشعورهم ولإدراكهم أن تحريرهم يأخذ طريقه الطبيعي نحو الاكتمال انطلاقا من الأحكام المطلوب اتباعها بخصوصهم.

ثم تأتي مرحلة أخرى تعتبر أكثر المراحل أهمية في حياة العبيد. إنها المرحلة التي تضع بين الأسياد وعبيدهم علاقة سماها الإسلام "المكاتبة". والمكاتبة هذه هي تعبير قرآني يُطلق على حق العبد في عقد اتفاق مع سيده على تَحرير نفسه مقابل مبلغ من المال يدخل - بطبيعة الحال - في نطاق قدرته ويُساعَد على تأمينه من خزينة الدولة إذا تَطَلَّبَ الأمر. ومن هنا تبدأ مسؤوليات العبد الإنسانية الطبيعية في التكامل، ويبدأ يتولد لديه حس التخطيط للحصول على حريته. بل من الواضح أن مطالبته بمثل هذا العقد هي في حد ذاتها ظاهرة نفسية وذهنية متقدمة تدل على نُمُوٍّ فعال لحس التحرر لديه. إن هذه المسائل مجتمعة ستولد انفصالا تدريجيا لعلاقة الاسترقاق الكائنة بين السيد وعبده، ويصبح العبد مع الزمن مجرد خادم أو عامل، ليحدث التحرر التام في النهاية لكل العبيد بطريقة لا تدمر المجتمع ولا تحدث فيه أية أزمات.

إن ما ذكرناه ينطوي على دليل واضح على أن هناك تشريعات رافقت واقع المجتمع في المرحلة الأولى من الوحي (أي عندما كان يتنزل الوحي) لتغدو هذه التشريعات بغير قيمة عملية عندما يتغير هذا الواقع تغيراً كليا، بموجب تلك التشريعات ذاتها. وإن القول باللافائدة التشريعية للتشريعات التي نظمت مجتمع الرق لا يتعارض إطلاقا مع حقيقة وحيويتها، ولا يعني ذلك أننا نعطل التشريع، بل هو يعني أننا نَحقنه بالحيوية.

إن هذه التشريعات (تشريعات نظام الرق) هي في قيمتها وأهميتها التشريعية مثل الكثير غيرها مما تم نسخه خلال نزول الوحي، والموجودة في نصوص القرآن والسنة. إن المحتوى الحُكْمِي لهذه النصوص

لم يعد يملك قيما تشريعية موضوعية وفعلية. ومع أنها – أي تلك النصوص– غير مفيدة وغير لازمة في وقتنا الحاضر، بل وبعد نسخها مباشرة، فإن هذا لا ينفي عنها قداسَتها أو صحَّتَها بوصفها موحى بها من عند الله. ولا يعني تعطيلها نظرا لعدم وجود ما تغطيه اجتماعيا تعطيلا للتشريع بأيٍّ حال. فالإيمان بعدم فعالية النص التشريعية في مرحلة تاريخية معينة لاعتبارات أصولية محددة شيئ، والإيمان بعدم صحة النص السندية أو المتنية شيء آخر مختلف. فالأول ممكن – رغم صحة النص – بالاستناد إلى قانون التطور، في حين أن الثاني يُقْحِم صاحبه في مسألة التصديق بالنص أو عدم التصديق به من حيث المبدأ، ولا يعني الإيمان بأحدهما إيمانا بالآخر.

إن النصوص التشريعية المنسوخة، ولأنها نصوصٌ من الوحي فهي تعتبر صحيحة، إذا صحت من الناحيتين السندية والمتنية ابتداءً. ولا يصح الاعتقاد بغير ذلك إذا ثبتت تلك الصحة على أسس موضوعية يُتَّفَق عليها. أما المحتوى التشريعي لتلك النصوص فلم يعد واجبا في مرحلة ما بعد النسخ، في حين كان كذلك في مرحلة ما قبل النسخ. فالتشريعات التي تَحدثت عن تنظيم مجتمع تفشى فيه الرق لا تعني إيمان المشرع بالضرورة بجواز الرق أو بعدله ووجوبه في المجتمع بصورة مطلقة. إن هذه التشريعات تفقد قيمتها الموضوعية حال انتهاء نظام الرق من الواقع، هذا النظام الذي يجب أن ينتهي استنادا إلى مقاييس العدل التي يقرها العقل ويلح عليها الإسلام بشدة بالتالي. وقصارى ما تعنيه هذه الآلية، أن الشارع وهو الله شَرَّعَ تشريعاته تماشيا مع الطريق الموصل إلى تحقق القيم العقلية بحسب ما كانت تتيحه مرحلة نزول الوحي من صيغ تشريعية عاملة في ذلك الاتجاه.

تُرَى، هل يَجرؤ أحدٌ على القول بإباحة الله لاسترقاق الآخرين من حيث المبدأ؟ بالتأكيد لن يجرؤ أحدٌ على ذلك إلاَّ أن يلغي عقله والإسلام والعدل الإلهي معا، رغم أن الله من خلال وحيه عموما وعلى رأسه وحيه الأخير لم يستصدر نصوصا وأحكاما مُباَشِرَةً تدل على ذلك. إن مئات النصوص التي عالجت هذا النظام والتي لم تعد بعد زواله تملك أية قيمة تشريعية موضوعية بالنسبة لزماننا، هي في حقيقة الأمر نصوص موجودة رغم اقتناعنا بعدم جواز التحاكم إليها لأنها عالجت واقعا زال وانتهى، واقعا نرفضه لأنه ظالم من حيث المبدأ. فإذا كانت النظرة إلى نظام الرق وإلى الأحكام والنصوص التي عالجته بهذه الصورة هي النظرة الوحيدة الصحيحة والمنسجمة مع طبائع الأمور، فلماذا لا تكون هذه النظرة هي وحدها الصحيحة أيضا في معالجة كل واقع اجتماعي – أياًّ كان – تمتلك عقولنا بخصوصه تصورا للعدل يبدو فيه عدم التطابق مع الصيغة التنظيمية النَّصِّيَّة واضحا وجليا؟!

فإذا كنا نقبل بدون تحفظات وبدون ارتباكات فكرية أو عقدية، أن تكون معالجة موضوع الرق معالجة يُنْظر إليها على الأساس السابق الذي جعل من النصوص التي عالجتها نصوصا ذات طابع مؤقت ومرحلي، أليس ذلك لأن عقولنا لم تقبل اعتبار أن الوحي وآخره الإسلام، أباح الرق وبالتالي لم تسمح

بالقول بأنه نَظَّمَه تنظيما نهائيا بتلك الصورة؟! وإذا كنا نعطي لأنفسنا هذا الحق – وهو بالمناسبة حق معرفي مشروع جدا – حين التصدي لمعرفة طريقة الإسلام في معالجة موضوع الرق، فلماذا لا يكون هذا الحق، حقا نمتلكه أيضا عند معالجة أي موضوع يشترك مع موضوع الرق في أن عقولنا تحتوي بخصوصه على أحكام أسبق من النصوص كتلك الأحكام العقلية التي أفادت ظلم الرق بِما يستوجب عدم إباحته إسلاميا؟

إن الملكية الفردية مثلا وكل ما ينبثق عنها من تفصيلات الاقتصادية كالإقطاع والرأسمالية التجارية، ونظام العقوبات المرتكز إلى مقولة الحدود، ومنظومة العلاقات الأسرية وقوانين الزواج والطلاق والإرث وغيرها من الأحوال الشخصية التي انبنت عليها الكثير من أحكام الإسلام، بالإضافة إلى آليات السلطة والحكم الداخلي وتأطير العلاقات الخارجية بين المجتمعات والقائمة في الغالب على عدم إشراك المجتمعات في القرار السياسي بصورة منظمة وشاملة، هي وقائع وتنظيمات اجتماعية كانت سائدة في تلك المجتمعات تماما كما كان سائدا نظام الرق ولا فرق. كما أن النصوص التي عالجت تلك الوقائع في المجتمع لا تختلف لا في الشكل ولا في المضمون عن النصوص التي عالجت نظام الرق، من حيث أن كلاً منها كان بعيدا عن استصدار أحكام مباشرة بإلغاء ما كان سائدا في الحياة البشرية، ومن حيث عدم توجه النص الإسلامي بحكم موضوعيته وجَدِّيَته في التعامل مع الواقع، إلى الاصطدام المدمر مع الواقع الاجتماعي وهو يتحرك خاضعا لقانون التطور الذي وضعه الله أساسا في هذا العالم.

وما هو السبب الموضوعي الذي يَجعلنا نقبل بأن تكون النصوص التي عالجت نظام الرق نصوصا عفى عليها الزمن – تشريعيا – لعدم وجود الواقع الذي تعالجه حاليا، ونظرا لعدم جواز الدعوة إلى استرجاع هذا الواقع، ونظرا لحرمة الرق وظلمه في عقولنا التي أحالنا الله إلى محاكماتها حين تستطيع أن تحاكم بموجب إمكاناتها المعرفية، بينما لا نقبل هذا الوضع نفسه بالنسبة للنصوص التي عالجت واقع الملكية الفردية والواقع الاقتصادي بوجه عام، أو تلك التي عالجت نظام العقوبات والجرائم، أو تلك التي نظمت الأسرة والعلاقات الشخصية.. إلخ؟! ولماذا يكون الرق – رغم كونه نظاما ظالما واضح الظلم بأقل جهد عقلي – نظاما نقبل من الإسلام معالجته بتلك الصورة التدريجية التي شرحناها سابقا، لنفهم من ثم النصوص التي عالجته على هذا الأساس، ولا يكون مبدأ الملكية والعقوبات ونظام الزواج والطلاق ونظام الخلافة والحكم وغيرها، مِماَّ نقبل معالجته بالطريقة ذاتها، وذلك إذا استطعنا بطبيعة الحال أن نثبت بعقولنا أنها تنظيمات لم تطرح الصيغة النموذجية للعدل كما هي في العقل، للأنساق المجتمعية الخاصة بها؟

من الواضح إذن – على ضوء التحليل السابق – أن مطالبة الإسلام باستصدار حكم مباشر يلغي الملكية الفردية مثلا كي نؤمن ونصدق بأن الإسلام يحارب هذا المبدأ ويرفضه في صِيَغِه الرأسمالية

المجحفة، هي مطالبة غير جادة ولا موضوعية. كما أن مطالبة الإسلام باستصدار حكم مباشر يلغي القصاص أو الإعدام كعقوبات في مسائل الدماء كي نؤمن ونصدق بأن الله لا يريد تلك العقوبات ولا يقرها في مُحَصِّلَة المسار التاريخي للتطور المجتمعي، هي أيضا مطالبة غير جادة وغير موضوعية، وهذا بدوره يشبه المطالبة باستصدار حكم مباشر بالمشاركة الشعبية في السلطة بشكل معين كي نقيم إيماننا وتصديقنا بأن الإسلام يعترف بحكم الشعب وبالآليات المعاصرة لتحقيقه. نقول.. إن كل تلك المطالبات وغيرها الكثير مِما يشبهها، هي مطالبات في غير مَحَلِّها، وهي غير مشروعة من الناحية المعرفية في سياقها التاريخي، لأن الإسلام لم يفعل ذلك ولم نطالبه به إزاء مبدأ ونظام أشدَّ ظلما وهو الرق، فكيف نفرض عليه إذن أن يفعله بالنسبة لنظم مجتمعية لم تكن تتضح فيها بعد معالم الظلم من العدل بالنسبة لمستويات التفكير السائدة آنذاك. فكم كان سيبدو صعبا جدا أن يفهم الناس، حتى الخاصة وذوو الكفاءة الذهنية منهم، أن الملكية الرأسمالية أو الإقطاعية لا تنسجم مع عدل الله، وذلك بحكم صعوبة هذا الموضوع إزاء المستوى المعرفي آنذاك. هذا إذا تجاوزنا أصلا عن حقيقة تفشي هذا النظام في الواقع، ولم نتخذ من تفشيه ذريعة موضوعية تُوقِفُ الإسلامَ منه هذا الموقف التدريجي في إلغائه!

وأخيرا فإن النتيجة التي نستخلصها من كل ما سبق هي أن عملية النسخ فيما يتعلق بالنظم المجتمعية، مازالت مستمرة وستبقى كذلك. فمادامت هذه العملية تُعَبِّر عن تجاوبٍ مع التطور خلال فترة نزول الوحي، ومادام التطور موجودا ومستمرا ما وُجِد الإنسان أو استمر في حياته المجتمعية، فإن استمرارَها – أي عملية النسخ – يصبح ضرورة اجتماعية يتطلبها المنطق وتتطلبها طبائع الأمور، إلى أن يتم الوصول إلى الصيغة العقلية المذهبية وإدراكها، متمثلة في شكل بُنى مجتمعية ملموسة في أرض الواقع. ونحن لا نريد للإسلام أن يكون في واقعنا كما كانت الكنيسة في أوربا في قرون الظلام الوسطى، وندين كل محاولة تشده باتجاه التجميد وقتل إمكانات الانطلاق فيه.

الفصل الثامن

من أين ينطلق التشريع الإسلامي، من العقل أم من النقل؟!

بالعقل، وبالعقل وحده عرفنا الله ذاتاً، فمعرفته ليست نَصِّيَّة. وإذا كان العقل قد عرف الله ذاتا، فهو لا شك قد عرفه صفة وفعلا أيضا. ولا يصح القول بأننا بالعقل نعرف الله ذاتا، لكننا لن نعرفه صفة وفعلا بذات العقل. لأن من حقنا عندئذ أن نتساءل عن هذا المعروف لدينا بذاته عقلا، كيف عرفناه من غير أن نعرف صفته وفعله اللذين هما أساساً مُؤَشِّرَين هامين للتعرف عليه ذاتا، من حيث هو كائن ومعروف بهما لا بدونهما. فنحن لا نعرف الموصوفَ إلاَّ مقترنا بصفته، ولا نعرف الفاعل إلاَّ مقترنا بفعله. ومادامت الألوهية صفته والخلق فعله، فمعرفتنا به عقلا تعني قطعا معرفتنا به بصفته تلك وبفعله ذاك.

ولكن لماذا يُفترض أن تكون معرفة صفة الله ومعرفة فعله عقليتين؟ ولماذا لا يتم القبول بأن تكون معرفته ذاتا عقلية فيما تُحال معرفته صفة وفعلا إلى الوحي الذي أوحى به إلى أنبيائه؟ في الواقع إن المسألة ليست مسألة تفضيل واختيار. فنحن إنما نعرفه ذاتا بالعقل لأن هذه هي طبائع الأمور، وبالتالي فنحن نعرفه صفة وفعلا بالعقل أيضا لأن هذه هي طبائع الأمور. فنحن لا نجد أن معرفة صفة الله وفعله بحاجة إلى العقل والوحي معا ومع ذلك ندعو إلى الاقتصار على العقل في ذلك! إن ما لا يعرف إلاَّ بدليلين فإنه لا يعرف بأحدهما، تماما مثلما أن ما لا يعرف إلاَّ بدليل محدد فإنه لا يعرف لا بدونه ولا بغيره. وهكذا فإن معرفة الله صفة وفعلا مادامت عقلية فهي لن تُفْهَم إلاَّ به وما كانت لتُفْهَم إلاَّ به، أي إلاَّ بالعقل.

ومع ذلك فإن افتراض حاجة الصفة أو الفعل إلى دليل من خارج العقل لمعرفتهما، هو افتراض لا يصمد أمام التحليل. فمعرفة الله عقلا لو كانت مقتصرة على معرفته ذاتا، لأمكن القول بأن تَصَوُّر النقص في حق صفة الله وفعله جائزٌ عقلا، مادام النص هو الذي سيزودنا بحقيقة الصفة الكاملة وبحقيقة الفعل الكامل. إذ لا معنى لأن يقوم النَّصُّ بفعل التزويد هذا لولا تصور القصور العقلي الذي يعني قطعا إمكانَ تَصَوُّر العقل للنَّقْصِ في صفة وفعل الذات. ولكن هذا غير صحيح، فالله ضروري الوجود بصفة الألوهية المريدة وبفعل الخلق العادل. والضرورة هي حكم العقل القاطع على شيئ ما، وبالتالي فصفة الكمال فيه وفي فعله واجبة عقلا.

وإذا كان الله ذاتا وصفة وفعلا يُعرف بالعقل، فلا شك أيضا في أن مقتضيات هذه الصفة ومقتضيات ذلك الفعل تعرف كلها بالعقل. إذ لا معنى على الإطلاق لأن نَدَّعِيَ معرفتَنا العقلية بأن اللهَ عادلٌ دون أن نعرف وبعقولنا أيضا المحتوى المفهومي لهذا المصطلح الذي هو العدل. كما أنه لا معنى على الإطلاق لأن ندعي معرفتنا العقلية بأن الله مُرِيدٌ دون أن نعرف وبعقولنا أيضا المحتوى المفهومي لمصطلح الإرادة.. إلخ. إن عقولنا قادرة في هذا السياق وبالضرورة على معرفة معنى الإطلاق في العدل ومعنى الإطلاق في الإرادة.. إلخ. إنه لمن المفيد التأكيد على أنه من التناقض بمكان القول بأن العقل يعرف أن الله عادل ولكنه لا يعرف كيف ذلك، أو أنه يعرف أن الله مريد دون أن يعرف كيف تكون الإرادة وكيف تُمارس نشاطَها. إن من يعرف أن الله مريد يعرف قطعا أن ذلك يتم بالتفكير وبالعلم وبالقدرة، ويعرف قطعا ما معنى كل ذلك. كما أن من يعرف أن الله عادل يعرف قطعا أن العدل يعني المسؤولية والتكافؤ والتخيير، ويعرف أيضا كيف يتم كل ذلك في الواقع.

إن من يزعم أن معرفة كون الله عادلا لا تستلزم معرفة كيف يكون هذا العدل منه، هو أشبهَ بِمن يزعم أنه يعرف كيف يقود السيارة ولكنه لا يعرف ما هي السيارة ولا كيف هي ولا معنى القيادة!! أن تعرف أن الله عادل يعني أن تعرف قطعا معنى ذلك وكيف يكون، وهو الأمر الذي يعني أيضا أن تعرف الخريطة المتكاملة لمصطلح العدل الذي يغدو من باب أولى معرفة بُعْدِه الحياتي، مادمنا بعقولنا قد عرفنا بعده الإلهي الصفاتي التنزيهي المطلق.

خلاصة القول إذن أن القِيَمَ وهي مصطلح اجتماعي أخلاقي يُطلق على الإسقاطات الموضوعية لصفة الله، تُعْرَف بالعقل جملة وتفصيلا، كالعدل والصدق والحكمة.. إلخ. وأن العقلَ إذ يعرفها في بعدها الإسقاطي هذا، فإنما هو يُعَبِّر عن قدرته على وضع النماذج والصِّيَغ القِيمِيَّة في إطارها الموضوعي التطبيقي الاجتماعي. وإن دورَ النَّصِّ الوَحْيَوِي هو في هذا المجال دورٌ تكميلي يُفترض أن يكون منسجما تَمام الانسجام مع الصيغ القيمية العقلية.

إن النصوص – ونقصد بها هنا نصوص القرآن والسنة – التي تصدت لاستصدار أحكام بِخصوص القيم – التي هي في نهاية المطاف أحكام العقل على الأفعال الاختيارية – لم تُعَالِجْ تلك القِيَم بصورة تنم عن انفرادها بِحَقِّ معالجتها. فهي – أي النصوص – في هذا المقام لم تفعل شيئًا أكثر من تأكيد ما قرره العقل. ولو لم ترد تلك النصوص محتوية على تلك الأحكام لما تغير شيئ ولبقيت الأفعال الاختيارية خاضعةً لحكم العقل، ولبقيت المواقف منها معروفة من خلاله.

وإذن فإن كافة النصوص التي عالجت أحكاما شرعية يملك العقل حُكْمَه بخصوصها تَحْسِيناً أو تقبيحا بموجب محتوياته المعرفية، إنما هي نصوص تَتَّسِم بإحدى سمتين. فإما أن معالجاتها لتلك الأحكام الشرعية تمت بصورة منسجمة كل الانسجام مع محتوى العقل ومع حكمه بخصوصها. وإما أن

معالجاتها تلك تُظْهِر تعارضا واختلافا – بشكل أو بآخر – مع هذا المحتوى وهذا الحكم العقلي. ومادام كلٌّ من النص والعقل من عند الله، بحيث يُفْتَرض أن يكون هناك تكامل وظيفي بينهما في ميدان المعرفة، ولا نقول تطابقا، لأن افتراض التطابق الوظيفي في المعرفة بين مصدرين معرفيين ينفي الحاجة إليهما معا، ليتم الاكتفاء بالحاجة إلى أحدهما، ومادامت الحاجة إليهما معا قائمة، فلا شك في أن العلاقة المعرفية بينهما هي علاقة تكامل وليست علاقة تطابق، يتولى فيها كل واحد منهما دورا خاصا به يكمل دور الآخر.

نقول.. مادام كلٌّ من العقل والنص من عند الله، فنحن في واقع الأمر أمام احتمالين اثنين لا ثالث لهما.. فإماَّ أن تكون هذه المعالجات النَّصِّيَّة منسوبةً إلى هذا الدين خطأً لاستحالة أن يناقض الله نفسَه، بأن يزوِّدَنا عبر العقل بمجموعة معالجات تختلف – بصورة يمتنع معها التوفيق – عن تلك المعالجات التي يزودنا بها الله أيضا عبر مصدر معرفيٍّ آخر ارتضاه لنا هو أيضا، وهو النص الموحَى به من عنده. وإماَّ أن تكون هذه المعالجات – أمام يقينية الأحكام العقلية – مُتَضَمِّنَة وبالضرورة لمعنى المرحلية التي يمكن على ضوئها إيجاد قاعدة تفسيرية مقبولة ومعقولة لهذا التعارض بين معطى العقل القيمي ومعطى النص التشريعي. فحين لا يكون هناك حكم للعقل على فعلٍ اختياري ما – والأفعال الاختيارية هي السلوكات التي تُمَحْوِر العملية التشريعية ككل– لا توجد هناك مشكلة، إذ أن المسألة برمتها مُحالة ضمنا إلى غير العقل. وحين يكون حكم النص متطابقا مع مُعطى العقل وحُكمه عند تَوَفُّرِه، لا توجد مشكلة أيضا، لأننا لسنا في حاجة للبحث عن مخرج للتوفيق بين مصادر معرفية أعطتنا في الأساس أحكاما غير متعارضة وغير متباينة. المشكلة تبدأ فقط حينما نكون بصدد فعل اختياري ينظمه العقل بصورة تختلف عن صورة التنظيم النَّصِّي له، بالصورة التي وصلنا فيها هذا النص سندا ومتنا، فكيف الحل عندئذ؟!

لا شك في أن الحالة التي تُبْرِز المشكلة المشار إليها موجودة وملموسة، وقد فرضت نفسها على كل رواد الفكر والفلسفة في التاريخ الإسلامي، على الرغم من أن السلطة السياسية حسمتها بقوة السيف في الغالب. إن طبيعة الأمور أدت إلى الوقوف منها – أي من الإشكالية المشار إليها – أحد موقفين. وكلا الموقفين قامَ على القفز على العنصر الهام نفسه، وهو عنصر التطور ومتطلباته ومؤدياته، على الصعيد الاجتماعي بالدرجة الأولى، وذلك عبر إسقاط أحد مصادر المعرفة الأساسية. الموقف الأول أسقط النص ولم يُؤَصِّل بطريقة ناضجة ومقنعة دورا ووظيفة لهذا النص، منطلقا من نقطة أَوَّلِيَّة بل ووحدانية العقل في كل معرفة وتشريع، فوقف من النص من ثَمَّ موقفَ المتخوف والمشكك والنابذ. الموقف الثاني أسقط العقل ولم يُؤَصِّل بطريقة ناضجة ومقنعة دورا ووظيفة لهذا العقل، منطلقا من النقطة المقابلة لما انطلق منه الموقف الأول، وهي أَوَّلِيَّة النص في كل معرفة وتشريع، بل وأُحادِيَّتَه أحيانا كثيرة. وبدوره وقف هذا الموقف من العقل موقف المتشكك والمتخوف والنابذ، وإن كان قد بدا من خلال طريقته في التأصيل وكأنه ينطلق من العقل الذي ما لبث أن عاد ليُلَجِّمَه.

إن كلا الموقفين قد أسقط في الحقيقة أمرا قائما ومصدرا معرفيا موجودا لا مجال لإسقاطه. فالنص موجود لأن الله أرسل الأنبياء وأوحى إليهم، وبرز وحيه عبر النص الذي خوطب به البشر منتهيا بآخر الأنبياء محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام. والعقل أيضا موجود، لأن الله أودعه فينا وجعله مناط المعرفة. فلا مجال إذن لإسقاط مصدر لصالح آخر، لأن من يفعل ذلك يضل الطريق بكل تأكيد.

فالفلاسفة الذين أقاموا صرحَهم المعرفي مُخرجين الوحيَ من دائرة المصدرية المعرفية بِما يملكه من دور ووظيفة لابد من الاعتراف بهما، لم يُوَّفقُوا في استكمال بناء هرم معرفي متماسك وغير منقوص تُفَسَّر به كافة التعارضات والثغرات في بناء المعرفة الإنسانية. والوَحْيَوِيُّونَ الذين أقاموا صرحَهم المعرفي متجاوزين أسبقية العقل المعرفية والتشريعية على النص وهيمنته عليه، كان فشلهم وإخفاقهم في بناء الهرم المعرفي المتماسك وغير المنقوص أكثر وضوحا وجلاء، وربما أكثر خطرا أيضا، نظرا لما للعقل أساسا من دور أصيل وعظيم جدا في صنع واقع الإنسان ومستقبله على كل الصعد، وعلى رأسها الصعيد التشريعي.

قانون التطور بكل تداعياته، هو وحده القادر على تفسير ما يظهر من تعارض في الكثير من جوانب الحياة الاجتماعية بين ما يحكم به العقل، وما يُشِّعُ به النص. وقانون التطور هذا هو الذي من شأنه أن يحل الإشكالية دونما حاجة من البعض إلى إسقاط النص، ودونما حاجة من البعض الآخر إلى إسقاط العقل. فالنص موجود وهو حقيقة موضوعية وله مهمة ووظيفة، والعقل موجود وهو حقيقة موضوعية وله مهمة ووظيفة مختلفتان، وقانون التطور موجود تُثْبِتُه كل الدلائل والمشاهدات، وهو صمام الأمان المعرفي الذي يُعْتَبَر بمثابة الصاعق السحري الذي يذيب كل التعارضات والخلافات ويحولها إلى أمور مفهومة سلسة، بعد أن كانت عصيةً على الفهم صعبةً على الإدراك.

إن الأحكام بطبيعتها تنظم العلاقة بين طرفين أو أكثر يعتريهما أو يعتريهم التغيير، ويخضعان أو يخضعون للتطور والتبدل، ما يجب أن ينعكسَ بالضرورة على تلك الأحكام جاعلا إياها مضطرة إلى التبدل والتغير والتطور، شأنها في ذلك شأن أولئك الذين جاءت لتنظيم العلاقة بينهم. ولو امتنع في حق هذه الأحكام التبدل في الوقت الذي تتبدل فيه أطرافها بحكم قانون التطور، فهذا يعني حتما الوصول إلى مرحلة تخلق تناقضا بين الدفع التقدمي الذي يخضع له هؤلاء الأطراف باستمرار وبين التقوقع والجمود والانكفاء الذي تصطبغ به تلك الأحكام وتصر عليه. وبالتالي فسيحدث التغيير بصورة رفض وتَمرد كاملين عليها. ونستطيع أن نوضح العلاقة بين الأحكام وبين الأطراف التي جاءت تلك الأحكامُ لتنظيم العلاقة بينها بضرب المثال التالي.

فلنفترض أن لدينا حبلا مطاطا متوسطَ الحجم، أمسكنا كل طرف بيد، ثم قمنا بتثبيت إحدى اليدين على طاولة، وقمنا بتحريك الأخرى الممسكة بدورها بالطرف الآخر من الحبل المطاط. ما الذي

سيحدث؟ يدُنا المتحركة ستستمر في الحركة المبتعدة عن اليد المثبتة مادام الحبل المطاط ما يزال يحوي نوعا من المرونة التي تساعده على الاستمرار في التمدد. كلما تحركت يدنا مسافة أكبر، كلما خَفَّت وتَقَلَّصت مرونة الحبل، وكلما احتاجت يدنا المتحركة بدورها إلى قوة تحريك ودفع أكبر كي تحافظَ على حركتها المتصاعدة ومنعها من التباطؤ المرتقب. وماذا بعد؟

إن لهذه العملية سقفَ احتمالٍ مُحَدَّدٍ أوَّلٍ لن تتواصلَ بعدَه بسلاسة ومرونة، وسقفَ احتمالٍ مُحَدَّدٍ ثانٍ لن تتواصل بعدَه بالمرة. ففي لحظة معينة، إما أن ينقطع الحبل إذا أصبحت قوى التمدد فيه معدومة، وقوة أيدينا أكبر من قدرته على التماسك، وإما أن يُفْلِتَ أحد طرفي الحبل من أيٍّ من يَدَيْنا المُثَبَّتَة أو المُتَحَرِّكَة، وإما أن تتحرك يدنا المثبتة باتجاه اليد المتحركة أساسا لتساعد على الاستمرار في الحركة الصاعدة، وإما أن تتجمد الحركة وتبقى على آخر مستوى مقدور عليه من الشد.

يُعتبر هذا المثال – في تصورنا – إسقاطا أمينا لعلاقة الأحكام الناظمة للمجتمع – حيث أطراف العلاقة يعتريهم التغيير – بذلك المجتمع، أي بتلك الأطراف. يدنا المتحركة تمثل الأطراف القابلة للتغير أثناء حالةِ التغيرِ التي عبَّرت عنها حركة اليد المتصاعدة، يدُنا المُثَبَّتَة تُمثل الأحكام الناظمة لتلك الأطراف عندما كانت ملاصقةً لها ومتوافقة ومنسجمة ومتجاوبة معها، وقبل اندفاعها الحركي بعيداً عنها، الحبل المطاط يمثل العلاقة بين الأحكام وبين الأطراف.

مادامت حركة الأطراف لم تصل بعد إلى مستوىً لم تعد تقوى معه على الاستمرار في الحركة بدون إحداث حركة تقدمية في الأحكام، فإن الأحكام لا تُصَوِّرُ حالةً من الشَّدِّ والتوتر المقلقة. يُعَبِّرُ عن ذلك كلِّه الحبل المطاط الذي ما يزال يَتَّسِم بالمرونة. أي أن العلاقة مازالت مرنة. إن الاستمرار التصاعدي في حركة الأطراف – وهو الاستمرار الذي لا يتوقف أبدا لأنه يُعَبِّرُ عن قانون حتمي في هذا الوجود – يستنزف قدرةَ الأحكام على تلبية مُتطلبات التجاوب المرن مع مستوى الحركة الحاصل، فتبدأ حالات الانشداد والتوتر، سواء في الأطراف المتحركة التي أصبح استمرارها في الحركة في ظل أحكام لا تريد التغير يتطلب جهدا كبيرا، أو في العلاقة بين الأطراف والأحكام وهي تقترب من حالة استنزاف القدرة على التمدد، أو في الأحكام ذاتها، وهي تمارس أقسى أنواع الشَّدِّ الرجعي لتحافظ على البُنى والأنساق المعرفية والمجتمعية قائمة كما هي.

ولكن نظرا لأن حركة التطور الصاعدة مستمرة حتما ودون انقطاع فلابد من وصول المجتمع إلى حالة من القلق يتحتم أن يحصل فيها تغيير باتجاه حل وتنفيس مستوى الاحتقان القائم. فإما أن تتحطم العلاقة بين الأطراف المتنامية الحركة وبين الأحكام المتراجعة الرافضة لأية حركة من أي نوع، وذلك بانقطاع الحبل المطاط وحدوث الطلاق الكامل بين الأطراف والأحكام، لتبحث هذه الأطراف لنفسها عن أحكام جديدة تنظم واقعَها، على قاعدة معاداة الأحكام القديمة. وإماً أن تُفْلِتَ العلاقة من عقال

الأحكام الثابتة، وإما أن تفلت العلاقة من عقال الأطراف المتحركة. في هذه الحالات الثلاث إنَّما نحن أمام تغيير هو حتمي لكنه مدمر وجذري وراديكالي وثوري. ولتَجَنُّب ذلك – وهو ما لم يحصل في الغالب، وما لا يحدث عادة، لأن معاداةَ قانون التطور الحتمي هو دَيْدَنُ أصحاب المصالح التي تكون قد تَرَتَّبَت على الصِّيَغ الرجعية في نَمط العلاقات المقاومة للتطور – لابد من أن تبدأ الأحكام المتمترسة في مواقعها مُحَنَّطَة غير متفاعلة مع مستوى التغيير الحاصل في الأطراف، بالتحرك وبسرعة أشدَّ من سرعة تلك الأطراف، كي تتمكن من اللحاق بها، أو في مستوى سرعتها على الأقل، كي تُخَفِّفَ من حدَّة الاحتقان الحاصل في العلاقة، وكي تتيح المجالَ لحركة الأطراف في الاستمرار بدون تهديدٍ بالانفجار. أي أن الحلَّ هو أن تتغير الأحكام وتتطور، وإلاَّ فإن التغييرَ حاصلٌ ولكن بصورة تراجيدية.

إن التعارض الذي قد يتخيَّلُه البعض بين الأحكام التي يُصدرها العقل على مختلف جوانب الواقع الاجتماعي، وبين المضامين والدلالات التي تُشِعُّ بها النصوص من أحكام وتشريعات مباشرة، هو تعارض مصطنع ومفتعل يستند إلى الخلط بين مدى العقل ومدى النص، وإلى عدم التفريق بين ما يثبت ويتضح بالعقل وبين ما يثبت ويتضح بالنص. إن مدى ومجال العقل هو المذهب في أُسُسِه الثابتة التي تعكس ثباتَ القيم ذاتها. ومدى النص هو إسقاط هذا المذهب الثابت على الواقع المتحرك والنسبي، والمحكوم بعلاقات وقوانين متجذرة وعميقة تهيمن على صيرورته التي تتولى مَهَمَّةَ نقلهِ عبر التاريخ من النسبي إلى المذهبي. ليُصَاغَ هذا الواقع من ثَمَّ في ضوء النَّصِّ على أساسِ ما يدفعه نحو الاقتراب من الصيغة المذهبية، وعلى أساسِ ما يُسَهِّلُ للواقع المجتمعي عمليةَ الانتقال التدريجي من البُنْيَة غيرِ المذهبية التي يفرضها الواقع عبر القوانين التي تحكمه في مرحلة معينة من مراحل تطوره، إلى البُنْيَة المذهبية – أي العقلية – الهدف ذاتِها. إن كل من يحاول إعطاءَ النَّصِّ مدىً ومجالاً أكبر وأوسع من مداه ومجاله هذين حين يكون نصاًّ يعالِج واقعا خاضعا بطبيعته للتطور والتغير، يكون – في تصورنا – غير مدرك لحقيقته كمصدر تشريعي، ويكون مُحَمِّلاً إياه من ثَمَّ ما ليس من اختصاصه تَحميلا تعسفياً.

وإذا لم يتحدث النص عن حيثيات المذهب وأسسه النظرية بحكم عدم استعداد العقل البشري في مراحل معينة لتقبل المفاهيم التجريدية، بموجب مستواه الإدراكي، وبحكم عدم اختصاص النص أصلا بالخوض في البحوث المذهبية ذات الطابع النظري التجريدي، فليس هذا مِماَّ يعيب النص أو مِماَّ يعيب الوحي عموما، مادامت تلك الأسس المذهبية تثبت بالعقل الذي نعتبر مُحالين إليه بصورة تلقائية لاستصدار مجموعة المعارف التي يقدر هو على استصدارها في غير حاجة إلى سواه، كالنص مثلا.

خلاصة القول إذن أن المذاهب الاجتماعية الإسلامية واحدة وثابتة لا تتغير، فإذا كان هدف هذه المذاهب هو تحقيق العدالة الاجتماعية في أرقى صُوَرِها بين البشر، فليس لهذه العدالة من حيث هي عدالة في ذلك المستوى من الرقي سوى صيغةٍ نظريةٍ وحيدةٍ. وبِما أن الإسلام وبالضرورة يهدف إلى ذلك

المستوى من العدالة، وهو مستوىً يُقَرِّرُه العقل، فهذا يعني أن هذه الصورة تُمثل ما على الناس بدءاً من المسلمين – بطبيعة الحال – أن يحاولوا الوصول إليه عبر العلاقات الاجتماعية والأحكام الناظمة لها والتي سيتحاكمون إليها من زمن إلى آخر. ولقد كانت الأحكام الإسلامية المختلفة في مرحلة سابقة والتي عبَّرت عنها نصوص القرآن والسنة الصحيحة، أحكاما من هذا القبيل.

وكنتيجة لكل ما سبق نخلص إلى رفض المقولة السائدة في أوساط إسلاميي هذه العصور والمستندة إلى اجتهادات إسلامية قديمة، والتي تفيد بألاَّ اجتهاد مع النص، وأن الاجتهاد يأتي فقط فيما لم يرد فيه نص. نرفضها لنؤكد على حقيقة أخرى تحمل المعنى المقابل تماما لهذه المقولة. فالنص ليس حَكَماً نهائيا، على العقل أن يعمل ويتحرك داخل إطاره، وإلاَّ فلا حاجة بنا إلى هذا العقل. بل إن العقل هو الأساس وما على النص إلاَّ أن يُفْهَم في إطار مقررات العقل. وبناء عليه فلا نص مع العقل إلاَّ إذا أُتيحَت فرصةُ فهمِ النص بصورة لا تتعارض مع محتوى العقل ومعطياته وأنساقه المعرفية المختلفة سواء كانت أنساقا لغويةَ أو أسطورية أو تاريخية.

وإذن فماذا تعني نصوص الأحكام الاجتماعية الإسلامية التي وردت كحلٍّ مرحلي في نصوص القرآن والسنة الصحيحة؟ إننا بتفحصنا لنصوص القرآن والسنة الصحيحة التي عالجت الجوانب الاجتماعية المختلفة من حياة البشر، نستطيع حصرها وإيجازها فيما يلي..

١ – المعاملات الاقتصادية.. وقد عالجتها مجموعة من النصوص تقابلها في وقتنا الحاضر، القوانين المدنية والتجارية وما شابَهَها. وبالتالي فتلك النصوص ومهما كانت تصنيفاتها الفقهية القديمة هي بِمثابة قانونٍ مدني أو قانون تجاري ليس إلاَّ.

٢ – المعاملات الأُسَرِيَّة.. وقد عالجتها مجموعة من النصوص، تقابلها في وقتنا الحاضر قوانين الأُسَرَة أو قوانين الأحوال الشخصية وما شابَهَها. وبالتالي فتلك النصوص وأياًّ كانت تصنيفاتها الفقهية القديمة هي عبارة عن قانون أحوال شخصية ليس إلاَّ.

٣ – المعاملات السياسية الداخلية.. وقد عالجتها مجموعة من النصوص يقابلها في وقتنا الحاضر القانون الإداري والقانون الدستوري والقانون المالي وما شابَهَها. وبالتالي فتلك النصوص حيثما كان موقعها الفقهي القديم، هي بمثابة قانون دستوري أو قانون إداري أو قانون مالي ليس إلاَّ.

٤ – المعاملات السياسية الخارجية.. وقد عالجتها مجموعة من النصوص يقابلها في وقتنا الحاضر كل من القانونين الدوليين الخاص والعام، وربما القانون الاقتصادي الدولي أو القانون الجنائي الدولي أو حتى القانون البحري والنهري.. إلخ. وبالتالي فإن تلك النصوص وأياًّ كانت تصنيفاتها الفقهية القديمة هي مجرد قوانين دولية مختلفة ليس إلاَّ.

٥ – المعاملات الحدودية.. وقد عالجتها مجموعة من النصوص تقابل في وقتنا الحاضر القانون الجنائي أو قانون العقوبات وما شابَهها، وبالتالي فإن تلك النصوص وأياً كانت تصنيفاتها الفقهية القديمة هي عبارة عن قوانين جنائية ليس إلاَّ.

٦ – المعاملات القضائية.. وقد عالجتها مجموعة من النصوص تقابل في وقتنا الحاضر كلاً من قانون الإجراءات المدنية والإجراءات الجزائية وربما المرافعات وما شابَهَها. وبالتالي فإن تلك النصوص ومهما كانت مواقعها الفقهية القديمة، هي عبارة عن قوانين إجراءات ليس إلاَّ.

٧ – المعاملات غير المُصَنَّفَة.. وقد عالجت مواضيع كاللباس والزينة والأشربة والأطعمة والآداب وماشابهها، ولم تنظمها مجموعات قانونية متكاملة في وقتنا الحاضر، لأنها تُصَنَّف خارج حدود المجال الحقوقي الذي يُرَتِّب قوانين تحفظ الحقوق الخاصة والعامة بناء على تصور معين عن العدالة. ولها وضعها الخاص في التعامل معها تطوريا بحكم افتقار العقل بخصوصها إلى أحكامٍ يقينية ثابتة لها علاقة بالمذهبية العدلية.

٨ – و أخيرا.. بالإضافة إلى كل ذلك، فإن هناك مجموعة من النصوص التي عالجت ونظمت الرِّقَّ، والتي لا نرى ما يقابلها من قوانين في وقتنا الحاضر، بحكم عدم وجود نظام للرق في الواقع بالصورة المعروفة قديما والتي أدت إلى ظهور تلك النصوص الوحيوية الناظمة لها.

والعبرة من هذا التفصيل أن نوضح أن "أحكام الشريعة الإسلامية"، ليست سوى أحكام وقواعد قانونية مُحددة، وهي بالتالي وككل القواعد القانونية المعمول بها في العالم لها مَصادرُها وليست هي مصدرا في حدِّ ذاتها. ومصدر القواعد القانونية المسماة "أحكام الشريعة الإسلامية"، هي العقل بحسب التفصيل والتوضيح الذي سبق وأن أوردناه لمداه ولطبيعة العلاقة بينه وبين الواقع الاجتماعي المتطور، والتجربة والوحي في علاقتهما التفاعلية فيما بينهما من جهة، وفيما بينهما وبين العقل من جهة أخرى. الأمر الذي يجب أن تنتفي معه في تصورنا كل أنواع الحساسية في التعامل مع "أحكام الشريعة الإسلامية"، بمنظار التطور والمرحلية والتأقيت، ما دام المرجع في ذلك هو العقل الذي خوَّله الله تلك الصلاحيات المعرفية المذهبية الممتدة عبر الزمان والمكان.

الفصل التاسع

النظام الاقتصادي القرآني في ضوء الثابت والمتطور في النظم الاجتماعية

أولا.. مفهوم المشكلة الاقتصادية

ثانيا.. مفهوم الاقتصاد الإسلامي بين المذهب والعلم والقانون

ثالثا.. مدخل إلى نظرية الملكية في المذهب الاقتصادي الإسلامي

-١ ملكية الأشياء وملكية حق الإنتفاع بالأشياء

٢ - ملكية حق الانتفاع بين الفطرة والاكتساب

٣ - ملكية حق الانتفاع بين الفردية والجماعية

رابعا.. مدخل إلى نظرية توزيع الإنتاج في المذهب الاقتصادي الإسلامي

خامسا.. خلاصة الاستراتيجية الإسلامية في تحقيق العدل الاقتصادي

أولا.. مفهوم المشكلة الاقتصادية

ما هي المشكلة الاقتصادية ومتى تولدت ونشأت في التاريخ الإنساني؟ ولماذا نشأت؟ وكيف عولجت؟ هذه مجموعة تساؤلات تباينت عليها الإجابات واختلفت، نتيجة للاختلاف المبدئي في جوهر ما يسمى بالمشكلة الاقتصادية. وإن الاختلاف المبدئي في جوهر وكنة هذه المشكلة التي اقتضت من الإنسان أن ينظمها بعد أن أحس بوجودها في حياته، كان بدوره نتيجةً للاختلاف الأسبق في تفسير مجموعة حقائق وقضايا تخص الإنسان ذاتَه. بأسلوب آخر فإن عبارة "المشكلة الاقتصادية" ليست مصطلحاً يُطلق باتفاق الجميع على نفس الظاهرة التي تُعزى إلى نفس الأسباب. فإذا كان هنالك شبه اتفاق بين الجميع على أن المشكلة الاقتصادية هي تلك الظاهرة الاجتماعية الحيوية التي رافقت الإنسانَ في سعيه إلى إشباع حاجاته، والتي اقتضت التنظيم بعد إحساس الإنسان بوقعها المشكلاتي عليه، فإنه يصعب علينا أن نَجد اتفاقا بين مختلف المذاهب الاقتصادية السائدة في العالم على الأسباب التي أدَّت بالإنسان إلى الإحساس بوقع هذه المشكلة بعد إذ لم يكن يُحس بها من قبل.

ففي الوقت الذي يُعزى فيه البعض سبب المشكلة الاقتصادية إلى ما يسمونه "الندرة النسبية" في عوامل الإنتاج وعناصره، وفي السلع والخدمات المُنْتَجَة بالتالي، ما سَبَّبَ مشكلة أدت إلى الصراع على موارد نادرة في الأساس. نجد أن آخرين يَميلون إلى عزوها إلى الزيادة في حجم الإنتاج عن الحاجة العامة لأفراد المجتمع، هذه الزيادة وَلَّدَت بالتالي مُشْكِلَةً في طريقة توزيعها، ليبدأ الاستغلال والظلم، فانبثقت المشكلة إلى حيز الوجود، ما اضطر الإنسان إلى تنظيمها. أما نحن فسَنَتَجَنَّبُ الحكمَ المسبقَ على أيٍّ من الطرحين السابقين في تفسيره لسبب نشوء المشكلة الاقتصادية، مرجئين ذلك إلى نهاية متابعتنا للإنسان منذ وُجِدَ اجتماعيا، لملاحظة ومراقبة مواطن هذه المشكلة منذ تَكَوَّنَت عناصرُها في حياته.

فمنذ اللحظة الأولى التي ظهرت فيها الأُسَر البشرية على سطح الأرض كتَجَمُّعات إنسانية بدائية – ولا يهمنا في هذا السياق سبب وشكل ظهورها البيولوجي – ظهرت إلى حَيِّزِ الوجود مجموعةٌ من الحاجات الضرورية التي تقتضي الإشباع، لكي تستمر حياة تلك المجتمعات الصغيرة، وإلاَّ فإن أفرادَها

وعناصرَها سيموتون. ويُمكننا باستقراء الطبيعة البشرية أن نُحصيَ لكل أسرة من تلك الأسر الأولى أفراداً ومجموعات، الحاجات التالية التي يجب إشباعها باستمرار.. (الطعام والشراب واللباس والمأوى والأمن والتناسل والتنقل والتعلم والعلاج والراحة والتسلية والنظافة).. ولما كانت كل أسرة من تلك الأسر مُقَسَّمة إلى أب وأم وأولاد، وحيث أن الأولاد ابتدأوا حياتَهم في حالةٍ بيولوجية وبُنيوية تتصف بالقصور التام، بحيث لا يُمكنهم أن يفعلوا من أجل إشباع حاجاتهم شيئا، ولو إلى حين. فلابد إذن من تَحرك الآباء والأمهات في الأرض لتحقيق ما من شأنه أن يُشْبِعَ تلك الحاجات لأنفسهما ولأولادهما.

لا بد من توفير الطعام والشراب للأسرة كي يحافظ أفرادُها على حياتهم وعلى طاقتهم لاستمرار قدرتهم على العمل "الأم والأب"، أو لكي يَحصلوا على مبرر نُمُوِّهم ليصبحوا في المستقبل قادرين على العمل من أجل استمرار الحياة "الأولاد". ولا بد من توفير اللباس والكساء لأفراد هذه الأسرة، حفاظا على أفرادها من تقلبات الطقس من برد ومطر وريح.. إلخ. كما أن الراحةَ والنومَ أمران لا يمكن الاستغناء عنهما بحكم الطبيعة البشرية المركبة على الحاجة إليهما، فلا بد منهما إذن، ولكنهما لا يتحققان باطمئنان وسكينة ليؤديا الغرض منهما في ظل الطبيعة المليئة بالوحوش والحيوانات التي وُجِد الإنسان منذ وُجِد في صراع دام معها، إلاَّ إذا تم تأمين مأوىً وسكن يلجأ إليه أفراد الأسرة لتحقيق ذلك، على أن يكون مَحميا من تلك الوحوش. فسكن الإنسان الأول في الكهوف البعيدة عن تلك الحيوانات المفترسة. وبما أن في الأسرة أفراداً ضعافاً لم يصلوا بعد إلى مرحلة القدرة على حماية النفس من أي شيء في هذه الطبيعة، فلا بد إذن من توفير الأمن والحماية لهم وللأسرة بوجه عام، ولا يكفي المأوى المخصص للسكن من أجل تحقيق ذلك، إذ أن صغار الأسرة قد يواجهون الأخطار وهم خارج سكنهم في أيِّ مكان من هذه الأرض، وهكذا نشأ التفكير الإنساني الأول في ابتكار مختلف الوسائل لتحقيق هذا الغرض الحيوي.

ولكن الأسر الأولى لم توجد في مكان واحد استقرت فيه، بل كان تَنَقُّلُها بحثا عن مصادر الطعام والشراب ضرورة تقتضيها حجوم المعارف المتوفرة لديها، والتي لم تكن تُمَكِّنُها من استغلال الواقع الذي تعيش فيه لتحقيق إنتاجيَّة أكبر. فالحصول على الطعام كان يتحقق بالحصول عليه منجزاً، بقطف ثَمَرٍ أو بأكل نبات أو عشب، أو ربَّما بصيد حيوان أو طير في مراحل لاحقة. وهكذا كان لا بد من التنقل من مكان لآخر. وغدا هذا التنقل حاجة أساسية من حاجات الأسر البشرية الأولى.

وبما أن هؤلاء البشر كانوا يتعاملون مع طبيعة تحكمها قوانين، فإن التَّعَلُّمَ والتَّعَرُّفَ على المحيط فُرِضاَ عليهم كي يستطيعوا استغلال الطبيعة بشكلٍ يحقق أكبر وأيسر قدرٍ من الإشباع لمختلف حاجاتهم المتنامية باستمرار بسبب تزايد العدد الإجمالي للأفراد الذين يدخلون دائرة الحاجة التي تتطلب الإشباع. كما أن أفراد الأسر من الصغار الذين يكبرون من يوم لآخر، كان لا بد من أن يتعلَّموا الكثير من القضايا التي

ستعينهم على الاستمرار في الحياة واستلام الراية من الآباء والأجداد بعد أن يكبروا ويشيخوا. وهكذا بدأ الزوجان يُعَلّمان أولادهما ويربيانهم على ذلك. ولماّ كانت الإصابة بالمرض ظاهرةً مرافقةً لتلك الأسر كما هي مرافقةٌ لأي إنسان، فمن الطبيعي أن يلجأ أفرادُها إلى العلاج من هذا المرض الذي أصبح يُقْعِدُهم عن العمل ويُهَدِّد وجودهم بالتالي.

ومنذ اللحظة الأولى لوجود الأسر الأولى على هذه الأرض أدركت أنها لا تستغني عن النظافة للحفاظ على الذات. فالفضلات التي تخرج من أجساد أفراد الأسرة والتي تبقى بعد طعامهم، لوحظ أنها تسبب لهم المكاره الصحية بخلقها لواقع كريه الرائحة شديد الأذى. فانبثقت جراء الحاجة، ضرورة البحث عن سُبُلٍ للإبقاء على الجسم نظيفا وعلى المأوى نظيفا وعلى البيئة المحيطة نظيفة. ومع كل ذلك فإن الحاجة إلى اللعب والتسلية والترفيه رافقت أفراد المجتمع الأسري الإنساني الأول منذ وُجِدُوا، فكانوا جميعا يلعبون ويتسلون ويلهون. فهذه هي طبيعة البشر. وكما كانت هذه الحاجات جميعها ترافق الإنسان القديم، فهي لا زالت كذلك، يرتبط بها وجود الإنسان في كل زمان ومكان.

في ظل هذا الشكل من أشكال التواجد المجتمعي للإنسان لا يمكننا أن نلاحظ موطنا لمشكلة الاقتصادية تقتضي التنظيم بالمفهوم الواسع للمشكلة. فالطعام الذي كان يأتي به الأب يوزعه على أفراد أسرته، واللباس الذي كان يتمكن من صنعه كان يحمي به جميع الأفراد من تقلبات الطقس، وكان يسكن إلى زوجه برفقة أولاده في نفس السكن والمأوى الذي جهزه هو بنفسه. وعندما كان أفراد الأسرة ينتقلون إلى مكان آخر كانوا ينتقلون جميعا سيرا على الأقدام. والأهم من ذلك كله بالمفهوم الاقتصادي الحديث، أن الوحدةَ الإنتاجيةَ التي هي الأسرة لم تكن مرتبطة بأية وحدة إنتاجية أخرى ارتباطا يقتضي خلقَ تنظيم ناتج عن مشكلة، وذلك بحكم وحدانيتها كوحدةٍ إنتاجية. فالشعور بضرورة إشباع مُجمل حاجات الأسرةً كان الدافعَ وراء حركتها وقيامها بعملياتها الإنتاجية المختلفة. وتوزيع ما يُمكن الحصول عليه كان يتم بمعيار الحاجة، وهو معيارٌ عادل حين توفرِ كمية من المنتجاتِ تكون قادرةً على إشباع جميع الحاجات.

ونتيجة لما تقتضيه طبائع الأمور وقوانين الطبيعة ظهرت في المجتمعات الأولى أجيالٌ منتجة جديدة، وشاخ المنتجون الرواد وزوجاتهم، وانخفضت قدراتهم الإنتاجية. فانبثقت الى الوجود مجموعة جديدة من الأسر – أي من الوحدات الإنتاجية – وواجهت كل أسرة الحاجاتِ الملحة التي واجهتها الأسرُ التي سبقتها نفسَها. وراحت كل أسرة جديدة تسعى إلى إشباعها بالتالي عبر الإمكانات المتاحة، وعبر الخبرات التي حصلت عليها من الجيل السابق.

وللوهلة الأولى لا يُمكننا أن نعرف إن كانت تلك الأسر قد عاشت بعضُها مع البعض الآخر في مُجتمع واحد متعدد الأسر – أي متعدد الوحدات الإنتاجية – أم أنها قد افترقت نحو مناطق عديدة من الأرض بحكم شُحِّ المنطقة عن الوفاء باحتياجات المجموع، بحثاً عن أماكن أخرى أقدر على ذلك. كما أننا لا

نستطيع أن نعرف إذا افترضنا أن تلك الأسر تحركت وافترقت، إن كانت قد تحركت بصورة فردية أم جماعية. وليس بوسعنا أن نعلم ما الذي حدث على وجه التحديد للمنتجين الأوائل، هل ماتوا قبل أن يصبحوا عالاتٍ على أولادهم، أم أنهم عاشوا في أواخر أعمارهم عاجزين عن العمل والإنتاج، ما تطلب أن يُعالوا من قِبَلِ المنتجين الجدد، لتظهر بدايات آليات التنظيم الاجتماعي المتعلقة بحقوق غير القادرين على تلبية احتياجاتهم بسبب عدم قدرتهم على العمل المُنْتِج. وأيضا فإننا لا ندري إن كان النَّمط الإنتاجي في الأجيال الجديدة من المنتجين قد بقي نَمطا مُغلقا في كل وحدة إنتاجية، أي أن الأسرة الواحدة استمرَّت في إنتاج كل ما تحتاجه دونما حاجةٍ إلى أسرةٍ أخرى، أم أنه ارتقى إلى مرحلة الارتباط بين العديد من الوحدات الإنتاجية، لِتَتَّجِهَ كلُّ أسرةٍ نحو التركيز على صنف إنتاجي واحد، أو على أصنافٍ إنتاجية محدودة ومحددة تخصَّصَت في إنتاجها بكمياتٍ أكبر من حاجتها الفعلية منها، ما يبقيها في حاجةٍ إلى الحصول على ما يشبع باقي حاجاتها الحيوية مماَّ تنتجه الأسر الأخرى التي تشاركها عملية الإنتاج.

نقول.. مع أننا لا ندري ما الذي حصل على وجه التحديد في ذلك الزمن السحيق، فإننا نؤكد على أن جهلَنا هذا ليس بذي أهمية في سياق ما نحن بصدده، لأن تلك الأمور إذا لم تحصل آنذاك، فهي حاصلة بالضرورة في أجيال لاحقة، بحكم الترحال والتنقل المستمرين للإنسان بحثا عن إشباع حاجاته في الحياة، وبحكم تطوره وتقدمه العلميين والمعرفيين في سياق بحثه ذاك. ولهذا السبب فإننا سنقفز قفزة كبيرة إلى الأمام معتبرين أن افتراضنا بوجود مجتمع يحوي العديد من الأسر أو الوحدات الإنتاجية، قد حصل وتحقق في أجيالٍ لاحقة لذلك الجيل، بكل ما يُمكن لهذا الشكل من أشكال التواجد الإنساني أن يُوَلِّدَه في الواقع من مشكلاتٍ بين تلك الوحدات الإنتاجية، بل وبين الأفراد المُكَوِّنين لكل وحدة منها أحيانا.

هنالك إذن تَجمع بشري يحتوي على عشراتِ أو على مئاتِ الأسر التي تختلف فيما بينها في أعداد أفرادها وفي إمكاناتهم وقدراتهم التي اقتضتها صيرورة الحياة في ظل القوانين الطبيعية التي يخضعون لها. ففيهم القوي والضعيف وفيهم الذكي ومتوسط الذكاء وقليله، وفيهم القادر والأقل قدرة والعاجز، وفيهم العاقل والمجنون، وفيهم السليم والمريض، وفيهم النشيط والكسول، وفيهم الذي يحب شيئًا والذي يحب شيئًا آخر، كما أن فيهم الذي يتقن فن القتال والذي يتقن فن الصيد والذي يتقن الزراعة والذي يتقن الحياكة.. لنجد أنفسنا إزاء مجتمع بشري صغير متنوع الإمكانات والقدرات والاختصاصات. وهذا المجتمع يواجه بدوره الحاجات نفسها التي احتاجها الانسان منذ المجتمع الأسري الأول، وهو مُطالبٌ كما الإنسان الأول بإشباعها. إلاَّ أن طرائق إشباع تلك الحاجات قد اختلفت في هذا المجتمع عن نظيراتها في المجتمع الأول، وذلك بحكم التطور والتقدم والإبداع الإنساني، الأمر الذي أدى إلى التَّغَيُّر في طرائق الاستهلاك السلعي والخدماتي عماَّ كان عليه الحال من قبل. فأصبحت هناك تشكيلةٌ من السلع والخدمات

التي ينتجها ويقدمها الأفراد القادرون على الإنتاج في هذا المجتمع. كما تُمكننا ملاحظةُ تغيرٍ وإن يكن بسيطا في تشكيلةِ الوحدات الإنتاجية. فلم تعد الأسرة وحدها هي جوهر تلك الوحدات، بل قد انبثقت وحداتٌ إنتاجية من نوع جديد خارج نطاق الأسرة، وبدأت تأخذ دورها في العملية الإنتاجية، فأضحت هناك مجموعة من الحرف والمهن يرتبط أصحابها وإن اختلفت أُسَرُهم بمصالح معينه.

وأخيرا فإن هذا المجتمع البشري بتركيبته تلك لم يكن وحيدا في هذا العالم، بل كانت تقابله مئات وربما آلاف التجمعات البشرية الشبيهة في مناطق عديدة من هذه الأرض التي غزاها الإنسان ووصل إليها عبر ترحاله الدائم وهجرته المستمرة. وتَختلفُ هذه التجمعات بعضها عن البعض الآخر في الكثير أو في القليل، بحكم بيئاتِها وبحكم الطرائق التي فرضت نفسَها عليها للتعامل مع تلك البيئات، في سياق السعي للحصول علَى أكبر قدر مُمكن من إشباع الحاجات. ومع ذلك فإن حاجات الكل لم تتغير، فهي واحدة منذ وُجِدَ الإنسان الأول. وقد احْتَكَّت هذه التجمعات بعضها بالبعض الآخر بشكلٍ أو بآخر، فتولدت بينها نتيجةً لذلك مجموعاتٌ كبيرة من العلاقات والارتباطات ذات الطابع العسكري أو السياسي أو التجاري أو غير ذلك. إن ملاحظةً فاحصة نلقيها على طبيعة هذه التجمعات تُطلِعنا على جوهر المشكلة الاقتصادية التي بدأ يحس بها الإنسان، ما جعله يضطر إلى البحث عن سُبُلِ تنظيمها الممكنة والنظر فيها بعين الجَدِّ. فلقد أفرز التطورُ العديدَ من الأمور التي أَثَّرَت على الواقع الاقتصادي للإنسان، يُمكننا حصرها فيما يلي..

- ظهور التَّخَصُّصات الإنتاجية في السلع وفي الخدمات.
- تَنَوُّعُ طرائق الاستهلاك السِّلَعي والخدمي لإشباع الحاجات.
- خروج الوحدات الإنتاجية من دائرة الوحدات المنغلقة الى دائرة الوحدات المنفتحة.
- ظهور وحدات إنتاجية غير الأسرة.
- ظهور منتجين وعاجزين عن الإنتاج، وقادرين وأقل قدرة، في صفوف من يُفْتَرَض فيهم أن يكونوا منتجين.
- ظهورُ تَمَيُّزٍ خاص لبعض السلع والخدمات، بصفتها سلعاً وخدماتٍ ذات أولوية حيوية داخل التَّجَمُّعات.

إن ظهور هذه المسائل الأساسية في التجمع الإنساني أبرز مشكلة بدأ يعاني منها الإنسان وبدأ يفكر في تنظيمها، لتظهر إلى حَيِّز الوجود أولى معالم المشكلة الاقتصادية. فظهور القادرين والعاجزين وَلَّدَ موقفين مبدئيين، أحدهما يُلِحُّ على تَمييزِ القادر عن العاجز في الحقوق، والآخر يرفض هذا التمييز. وانقسم كل فريق إلى فرقاء بآراء عديدة قريبة من هذا الموقف أو من ذاك. كما أن بروز التَّفاوُتات في المقدرة الإنتاجية أبرزَ التفكير في تقييم المُنْتجات من السلع والخدمات، فرب قائل بالجهد مقياساً ورب

قائل بغير ذلك. وأدى ظهور بعض السلع والخدمات كمُنتجات ذات ميزة وأفضلية وأهمية حيوية كخدمة الفروسية والدفاع عن المجتمع، وكصناعة أدوات القتال، إلى النظر إلى مقدمي تلك الخدمات وإلى صانعي تلك السِّلَع نظرةً متميزة، فظهرت الطبقات والامتيازات الاقتصادية، واختلفت بخصوصها الآراء والمواقف. كما أسهم ظهورُ التجمعات البشرية المختلفة التي غدت لكل واحد منها أرضُه وحدودُه وحياضُه مع الزمن، في مناقشة موضوع الملكية، وفي ظهور الإقطاعات والرق. أما ظهور التخصص الإنتاجي في السلع وفي الخدمات، وارتباط الحاجة البشرية من حيث طرائق إشباعها بتلك التوليفة والتشكيلة منها، فقد اقتضى وضعَ الأنظمة والقوانين والأعراف التي تحكم العلاقات بين مقدمي مختلف الخدمات ومنتجي مختلف السلع. وليس بقليل أهمية ما أدَّى إليه تنوع شكل الوحدات الإنتاجية وانتقالها من الانغلاق إلى الانفتاح، من إبرازٍ لبعض جوانب المشكلة الاقتصادية بوجه عام.

هذه الأمور مُجتمِعَةً أسهمت بشكل أو بآخر في بروز المشكلة الاقتصادية. وأدَّت بالإنسان إلى ابتكار الآليات المختلفة لتنظيمها، بصرف النظر عماَّ تمَّ التَّوَصُّل إليه من آليات للتنظيم. فالسعي نحو التنظيم هو في حد ذاته نتيجة شعور بالمشكلة، أما عدالة التنظيم أو جَوْرُه، فمسألة أخرى تأتي لاحقةً لبروز المشكلة. وإن كان من الممكن أن تُولِّدَ مشكلة جديدة هي مشكلة الظلم الاجتماعي الذي قد تفرزه آليةٌ دون أخرى من الآليات المُعْتَمَدَة لحل المشكلة الكائنة ابتداءً للأسباب التي أشرنا إليها سابقا. ومن الواضح إذن والحال كذلك أن السببَ الرئيس لبروز المشكلة الاقتصادية هو عدم وضوح طريقة مُحَدَّدَة وناجعة ومتَّفَق عليها لتوزيع الناتج الإجمالي في المجتمع، في الذهن الإنساني، بحكم التطور البشري الذي أفرز تَشَعُّباتٍ إنتاجيةً كبيرة أدَّت إلى هذا الغموض، بعد أن تَبَيَّنَ أن هذه التَّشَعُّبات، جعلت كلَّ إنسان في حاجة ماسة إلى الآخرين كي يُشبع حاجاته الحيوية، وأنه لم يعد يقدر على إشباعها بمفرده، كما كان عليه الحال في السابق، عندما كانت الوحدات الإنتاجية منغلقة على نفسها ومكتفية بذاتها، اكتفاءً حقيقيا.

وعندما تَتَّضِحُ الأمورُ على هذا النَّحو، يغدو من غير الصحيح نسبة ظهور المشكلة الاقتصادية إلى النُّدرة النِّسبية في موارد الإنتاج وعناصره، لأن هذه الموارد لم تكن في يوم من الأيام نادرة بالقدر الذي يتسبب في مشكلة الاقتصادية كتلك التي يروِّج لها الفكر الرأسمالي دائما، مُبَرِّراً الحروب والصراعات وكل مظاهر التنافس البشع والجشع على تلك الموارد. كما يغدو الحديث عن زيادة الإنتاج وانتهاج الظلم والاستغلال في توزيعه على أفراد المجتمع باعتباره سببَ بروزِ المشكلة الاقتصادية حديثا يفتقر إلى التَّماسك المعرفي، لأنه حديثٌ مَعْنِيٌّ بتشخيصِ مُشكلة لاحقة للمشكلة الاقتصادية ذاتها. فالمشكلة الاقتصادية التي اقتضت الشعور بضرورة التنظيم الاقتصادي، إنما ترجع إلى بعد وإلى جانب تنظيميين وإداريين وتقنيين، وليس قِيَميين. في حين يأتي الظلم الاجتماعي الذي هو شكل من أشكال التوزيع الجائر لناتج المجتمع على أفراده كمشكلة لاحقة، ناتجة عن خلل في منظومة القيم المتعاملة مع هذا الجانب من جوانب العملية الاقتصادية.

من هنا يغدو البحث عن التاريخ الذي حصلت فيه هذه المشكلة وانبثقت إلى حيز الوجود، مسألةً غير ذات قيمة، لأن وجودَ المشكلة الاقتصادية في حدٍّ ذاتِها من حيث هي تقتضي التنظيم العادل أو الظالم أصبح حقيقةً واقعةً رافقت الإنسان الاجتماعي وترافقه باستمرار منذ ظهورها، وهو معني بالتعامل معها ومع واقعه من خلالها ومن خلال موضوعيتها في حياته. فهنالك واقع الاقتصادي بحاجة إلى تنظيم بسبب مجموعة عناصر من شأنها أن تُحدث إرباكاً إجتماعيا كبيرا جداً إذا لم يتم هذا التنظيم. ويجب أن يكون هذا التنظيم تنظيماعادلا. وهكذا تغدو المشكلة الاقتصادية الجديرة بالاهتمام وبالتركيز على حلِّها، هي المشكلة المتعلقة بشكل التنظيم الاقتصادي الذي من شأنه تحقيق العدالة الإجتماعية بصورتِها الصحيحة. أي أن المشكلة الاقتصادية التي ظهرت في حياة الإنسان لأسباب فنية وإدارية وتنظيمية، فرضت عليه التفكير في إطارٍ مذهبي ليجد لها الحلول. لتظهرَ جرّاءَ ذلك كلُّ أنواع الجور الطبقي الذي رافق مسيرة الحلول التي انتُهِجَت لحلها.

ولأن الإسلام له بطبيعته رؤيتُه المذهبية التي تطرح تَصَوُّراته الخاصة حول العدل، فقد كان من الطبيعي أن يدلي بدلوه في حل المشكلة الاقتصادية في جانبها المذهبي، بعد أن فرضت هذه المشكلةُ نفسَها على البشر في جانبها التنظيمي والفني والإداري. وإذا كانت القراءة التاريخية القائمة على الاستقراء بوصفه أحد عناصر التجربة كمصدرٍ معرفي أساسي، هي التي أوصلتنا إلى معرفة أسباب ظهور المشكلة الاقتصادية في جانبها التنظيمي والفني ذاك، وإلى معرفة أنها في جانبها المذهبي بدأت عقب ظهورها بصفتها التنظيمية والفنية تلك. فإن الحلول المذهبية تفرضُ بطبيعتها وحسبما أَصَّلْناه فيما مضى من دور للعقل في العملية التشريعية، أن تُبْنَى بالكامل على هذا العقل، الذي نَعْتَبِرُ ما انبنى عليه موقفاً إسلامياً مذهبياً خالصا، مادمنا مُحالين إليه من الله بالضرورة، بوصفه وعاءَ المعرفة الإنسانية الأول الحاضنِ للوحي ومُكْسِبِه مشروعيتَه المعرفية أصلا. وهو الأمر الذي يُحتِّم علينا أن نبدأ بعرض مفهوم الاقتصاد الإسلامي الذي عاني من خلط بين متاهات العلم والمذهب حيناً، وبين متاهات المذهب والقوانين المدنية والتجارية حيناً آخر.

ثانياً.. مفهوم الاقتصاد الإسلامي بين المذهب والعلم والقانون

عندما نريد أن نتعرف على معالم الاقتصاد الإسلامي، يجب أن نتعرف أوَّلاً على الفرق القائم بين علم الاقتصاد وبين المذهب الاقتصادي، لنتعرف من ثم على العلاقة القائمة بين كلٍّ من التفكير العلمي والتفكير المذهبي، والتي على أساسها نتمكن من استجلاء معالم ذلك الاقتصاد. فعلم الاقتصاد هو العلم الذي يتناول تفسير الحياة الاقتصادية وأحداثها وظواهرها الواقعية، وربطها بالأسباب والعوامل الموضوعية التي تتحكم فيها، في واقع اجتماعي ما. أما المذهب الاقتصادي لمجتمع معين، فهو عبارة عن

الطريقة أو مجموعة الطرائق التي ينتهجها ويتبعها ذلك المجتمع في حياته الاقتصادية، مرتكزا فيها على مجموعة القيم والأخلاق التي ترتبط لديه بمفهوم معين عن العدالة الاجتماعية.

وقد أخطأ من اعتبر مجال المذهب الاقتصاديّ مقتصراً على توزيع الثروة فحسب، فيما أخضع عملية الإنتاج لمجموعة القوانين العلمية، ومكمنُ الخطأ هو أن العلمَ والمذهبَ مختلفان لا في موضوع البحث ومجالاته بل في طريقته وأهدافه، فالبحث المذهبي يظل مذهبيا ومحافظا على طابعه ما دام يلتزم طريقته وأهدافه الخاصة ولو تناول الإنتاج نفسه، كما أن البحث العلمي لا يفقد طبيعته العلمية إذا تكلم عن التوزيع ودرسه بالطريقة والأهداف التي تتناسب مع طبيعته كعلم. فالمذهب والعلم يدخلان في كل المجالات الاقتصادية ويدرسان الإنتاج والتوزيع معا.

لا يمكننا أن نتصور مجتمعا بدون مذهب الاقتصادي. فكل مجتمع يُمارس إنتاج السلع والخدمات، وتوزيع هذه السلع والخدمات، لابد له من طريقة ينتهجها وتكون مَحَلَّ اتفاقٍ مختلف قطاعاته الإنتاجية، لتنظيم العمليات الاقتصادية المتمثلة في الإنتاج وفي توزيع الإنتاج بما في ذلك نظام الملكية والتملك، وهذه الطريقة المنتَهَجَة من قِبَلِه هي تعبير آخر عن المذهب الاقتصادي الذي يتبناه وينظم على أساس رؤاه القيمية والمبدئية مختلف العمليات الاقتصادية السائدة فيه. وما لاشك فيه أن اختيار طريقة معينة دون باقي الطرق الممكنة والمتصورة لتنظيم الحياة الاقتصادية في المجتمع، ليس أمراً ارتجالياً أو اعتباطياً، بل هو عملية هامة وحساسة، تقوم على أساسِ تَبَنِّي أفكارٍ ومفاهيم معينة ذات طابع أخلاقي، يُفَسَّر الواقع الاجتماعي، وتُفَسَّر مفاهيم العدالة الاجتماعية على ضوئها، لتشكل هذه الأفكار والمفاهيم الرصيد الفكري للمذهب الاقتصادي القائم على أساسها وفي ضوء معطياتها الأيديولوجية.

إن الحقائق التي نُثبتها هنا بخصوص الفارق بين مفهوم علم الاقتصاد ومفهوم المذهب الاقتصادي، تؤدي بالضرورة إلى استحالة تصور علم الاقتصاد سابقاً على وجود مذهب الاقتصادي، يَخلق واقعا الاقتصاديا يتحرك بصورة وبآلية معينتين، يتكفل العلم فيما بعد بصياغتهما في قوانين تعكس إسقاطات المذهب على الواقع عبر حقبة من الزمن. وإن كلَّ من يتصور إمكانية أسبقية علم الاقتصاد على المذهب الاقتصادي في واقع اجتماعي ماَّ، يكون مُخطئا، وجاهلا بحقيقة الفرق الجوهري بين المذهب والعلم.

فالتجاريون مثلًا حين فَسَّروا من ناحيتهم المذهبية كَمِّيَّةَ الثروة لدى كل أُمَّة، بمقدار ما تملكه هذه الأمة من النقد الوكيل عن السلع والخدمات، استخدموا هذا الموقف المذهبي في وضع سياسة الاقتصادية تَهدف وتدعو إلى تنشيط التجارة الخارجية بوصفها الأداةَ الرئيسةَ لجلب النقد من الخارجٍ. كما وضعوا معالم سياسة الاقتصادية تهدف وتؤدي إلى زيادة قيمة البضائع المصدرة على قيمة البضائع المستوردة لإدخال نقد جديد إلى البلاد، بقدر الزيادة في الصادرات. والتجاريون حينما وضعوا تلك المعالم السياسية الاقتصادية قيدَ الممارسة، إنما خلقوا واقعا اجتماعيا تسوده عبر حقبة من الزمن، قوانين الاقتصادية تعكس القواعد الناظمة لآلية الحراك الاقتصادي المستند إلى الأسس الفكرية للمذهب التجاري.

والطبيعيون حينما جاءوا بتفسيرٍ جديد للثروة، مستندٍ إلى الإيمان بأن الإنتاجَ الزراعي وحدَه هو الكفيلُ بتنمية الثروة القومية، وبخلق السلع والقيم الجديدة، وليس التجارة والصناعة، فقد قدَّموا تفسيرا مذهبيا للواقع الاقتصادي، وضعوا على أساسه معالمَ سياسة الاقتصادية تهدف إلى العمل على ازدهار الزراعة وتقدمها وتطورها، ما وَلَّدَ مع الزمن وبالملاحظة والنظر في المجتمع الذي تحكمه مذهبيات الطبيعيين الاقتصادية، مجموعةَ قوانين الاقتصادية تحكم واقع هكذا مجتمع، تُمَثِّل في مجموعها علم الاقتصاد السياسي المرتكز إلى الأسس الفكرية للمذهب الطبيعي.

ومالتوس حين تَبَيَّنَ له أن نُمُوَّ البشر أسرعُ من نُمو الإنتاج الزراعي، ما سيؤدي حتما إلى مجاعة هائلة في مستقبل الإنسانية، فقد تبنى نتيجة لذلك، الدعوةَ إلى تحديد النسل، ووَضَعَ لهذه الدعوة أسسَها المذهبية على المستويات السياسية والاقتصادية والأخلاقية. وفي مجتمع تسوده هذه القيم المذهبية سوف تبرز مع الزمن مجموعة علاقات تحكم حركة الواقع الاقتصادي له، تعكس علم الاقتصاد المرتكز إلى الفكر المذهبي لمالتوس وأتباعه.

وعندما فسر الاشتراكيون من وجهة نظرهم المذهبية قيمة السلعة بالعمل المُنْفَقِ على إنتاجها، وضعوا معالم سياسة الاقتصادية تشجب الربح الرأسمالي، وتتبنى اشتراكية توزيع الإنتاج، القائمة على أساس جعل هذا الإنتاج من حق العامل وحده، لأنه الخالق الوحيد للقيمة التي يتمتع بها الإنتاج. وفي مجتمع تَحكمه المذهبية الاشتراكية بصورتها هذه، تتولد مع الزمن علاقات تسود الواقع الاقتصادي له وتحكمه، تُعَبِّر عن مجموعة قوانين علم الاقتصاد المرتكز إلى الأسس الفكرية للمذهب الاشتراكي السالف الذكر.

وانطلاقا مما سبق فنحن عندما نتكلم عن الاقتصاد الإسلامي، لا نعني بذلك علم الاقتصاد، لأن علم الاقتصاد بصُوَرِه المنهجية المختلفة هو علمٌ حديث الولادة، ساعد على تطوره وبلورته، تطور الإنسان بوجه عام ابتداءً. ولأنه بشكله المعروف عند الجميع حالياً، عبارة عن مجموعة قوانين تحكم واقع الحياة الاقتصادية في المجتمعات الرأسمالية أو الاشتراكية. فضلاً عن أن علم الاقتصاد الإسلامي، أو الاقتصاد السياسي الإسلامي، لا يمكنه أن يظهر إلى حيز الوجود إلاَّ بعد فترة من الزمن يمارس خلالها مجتمع ماَّ تطبيق حيثيات المذهب الاقتصادي في الإسلام.

إذن فنحن نتحدث عند ذكر الاقتصاد الإسلامي، عن المذهب الاقتصادي الذي تَتَجَسَّد من خلاله الطريقة الإسلامية في تنظيم الحياة الاقتصادية في المجتمع، وذلك عبر ما يدل عليه هذا المذهب أو ما يملكه من رصيد فكري شامل يتألف من أفكارٍ ومفاهيم الإسلام المختلفة، والمرتبطة بشكل أو بآخر بمسائل الحياة الاقتصادية. وهذا الرصيد الفكري يتحددَ لدينا إماَّ وفقا لبيانات مباشرة في الإسلام، وإماًّ وفقا للأضواء التي يلقيها على مسائل الاقتصاد، وذلك من خلال ما يرد من توضيحات وإشارات ودلالات على ذلك، عبر الأوعية المعرفية والتشريعية التي يعتمدها لتقرير مواقفه وأحكامه.

فحينما نريد أن نعرف مثلا وجهة نظر الإسلام في الربح الرأسمالي، ومدى اعترافه أو عدم اعترافه بعدالة هذا الربح، يجب أن نتعرف على ذلك من خلال سَبْرِ رأيه المذهبي في تفسير قيمة السلعة وتحديد مصدرها، وكيف تتكون لها هذه القيمة، وهل تكتسبها من العمل وحده أم من عنصر آخر. وحين نريد أن نعرف الحقوق التي أعطاها لكل واحد من عناصر الإنتاج (رأس مال، وسائل إنتاج، عمل، أرض..) في مجال توزيع الإنتاج، يجب أوَّلا أن نعرف رأيه في حقيقة الدور الذي يلعبه كل واحد من تلك العناصر في عملية الإنتاج. وعندما نريد معرفة موقفه من سياسة تحديد النسل مثلا، يجب أن نعرف ذلك من خلال رأيه في نظرية مالتوس أساسا. كما أننا إذا أردنا أن نتعرف على طبيعة المذهب الاقتصادي الإسلامي، من حبث كيفية معالجته للواقع، هل هي طبيعة ثابتة أم متطورة، وما هي حدود الثبات والتطور فيها، يجب أن نعالج ذلك من خلال مواقفه المبدئية من قوانين التطور الاجتماعي أساسا، وعلى رأسها القوانين التي تحكم تطور الحياة الاقتصادية. وإننا عندما نعالج كل القضايا السابقة وموقف الإسلام منها، فإننا نعالج مذهبا الاقتصاديا هو المذهب الاقتصادي الإسلامي، ولن نكون بصدد معالجة علمِ الاقتصاد الإسلامي. فمثل هذا العلم لا يمكن كشف قوانينه إلاَّ من خلال الممارسة العملية للمذهب، لمشاهدة آلية التحرك الاقتصادي الاجتماعي في ظل أسس هذا المذهب.

وقع الكثيرون في أَسْرِ تأكيدِهم على عدم وجود اقتصاد إسلامي، وذلك لأنهم ظنوا – بحكم خلطهم بين العلم والمذهب – أن القول بوجود مثل هذا الاقتصاد، يعني أننا سوف نجد في النَّصوص المرجعية الإسلامية أو لدى المسلمين على الأقل، فكرا الاقتصاديا وبحثا علميا في قوانين الحياة الاقتصادية من إنتاج وتوزيع وغيرهما، نظير ما نجده في بحوث (آدم سميث) و(ريكاردو)، وغيرهما من أقطاب الاقتصاد السياسي. ولمَّا كنا لا نجد في الإسلام بحوثا من هذا القبيل، فليس الاقتصاد الإسلامي إلاَّ ادعاءً لا أساس له من الصحة. ويمكن لهؤلاء أن يتنازلوا عن تأكيدهم على عدم وجود اقتصاد إسلامي، إذا عرفوا بوضوحِ الفرقَ بين المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد، أو ما يسمى بالاقتصاد السياسي، وعرفوا أن الاقتصاد الإسلامي الذي نتحدث عنه مذهبٌ وليس علما.. فالمذهب الاقتصادي يشمل كل قاعدة أساسية في الحياة الاقتصادية تتصل بفكرة العدالة الاجتماعية. بينما العلم يشمل كل نظرية تُفَسِّرُ واقعاً من الحياة الاقتصادية بصورة منفصلة عن فكرة مسبقة أو مثل أعلى للعدالة.

فكرة العدالة الاجتماعية إذن هي الحد الفاصل بين المذهب والعلم، والعلامة الفارقة التي تتميز بها الأفكار المذهبية عن النظريات العلمية ، وهي – أي العدالة – ليست فكرة علمية بذاتها، ومن هنا فهي حين تندمج بفكرة ما، فإنها تدمغها بالطابع المذهبي وتُمَيِّزُها من ثم عن التفكير العلمي المجرد. فمبدأ الملكية الخاصة، أو الحرية الاقتصادية، أو إلغاء الفائدة أو تأميم وسائل الإنتاج، أو تداول الثروة

أو كنزها، كل ذلك من الأمور التي تندرج في إطار المذهب، لأنها ترتبط بفكرة العدالة سلبا أو إيجابا، مع أنها تتوزع على الإنتاج وعلى توزيع الإنتاج. أماَّ قانون تناقص الغَلَّة، أو قانون العرض والطلب، أو القانون الحديدي للأجور، فهي قوانين في إطار علم الاقتصاد، لأنها ليست بصدد تقييم تلك الظواهر الاقتصادية أخلاقيا، من حيث أنها عادلة أم لا، بقدر ما هي بصدد وصف الواقع كما هو.

فقانون تناقصِ الغَلَّة لا يحكم بأن هذا التناقص عادل أو ظالم. وإنما يكشف عنه بوصفه حقيقية موضوعية ثابتة. كما أن قانون العرض والطلب لا يبرر ارتفاع الثمن بسبب قلة العرض أو زيادة الطلب على أساسِ مفهوم معين عن العدالة، وإنما يبرز الترابط الموضوعي بين الثمن وحجم العرض والطلب، باعتباره ظاهرة من الظواهر الحتمية للسوق الرأسمالية. وكذلك الأمر في قانون الأجور الحديدي، فهو يشرح الواقع المحتوم للعمال، والذي جعلهم قبل دخول الكينزية على خط تجديد الرأسمالية لنفسها، لا يحصلون في المجتمع الرأسمالي إلاَّ على معيشة الكفاف، بصرف النظر عما إذا كانت ضآلة حصص العمال في التوزيع تتفق مع العدالة أو لا تتفق. فكل القوانين العلمية إذن – خلافا للقواعد المذهبية – لا ترتكز إلى فكرة العدالة، وإنما ترتكز إلى استقراء الواقع وملاحظة مختلف ظواهره وتَتَبُّع آليات حدوثها وصيرورتها.

وبمجرد أن وضعنا أيدينا على الفروق الحاسمة والجوهرية بين المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد، نستطيع أن نعرف أن القول بوجود مذهب الاقتصادي في الإسلام، لا يعني أن الإسلام يبحث في قوانين العرض والطلب، ويحدد مدى تأثير زيادتهما أو انكماشهما على الثمن في السوق الحرة. كما لا يبحث في العلاقة وردود الفعل بين الفائدة والربح، أو بين حركة رأس المال الربوي والتجارة، ولا في العوامل التي تؤدي إلى زيادة الفائدة أو انخفاضها. كما أنه لا يبحث في ظاهرة تناقص إنتاج الغَلَّة وأسبابها، بل يبحث في تلك الأمور – بحكم إطاره المذهبي – بالقدر الذي يستلزمه مفهوم العدالة الاجتماعية.

يثبت لدينا من كل ما سبق أن وظيفة المذهب الاقتصادي هي وضع الحلول لمشاكل الحياة الاقتصادية على أن ترتبط هذه الحلول بفكرة ماًّ عن العدالة. وما يقال بهذا الشأن عن كل المذاهب الاقتصادية يقال عن المذهب الاقتصادي الإسلامي، خاصة عندما نضيف إلى ما سبق أمراً هاما، ألا وهو أن تعبيري (الحلال والحرام) في الإسلام هما تجسيدان عمليان للقِيَم والمثل التي يؤمن بها. فمن الطبيعي جدا عندئذ أن نَخلص من كل ذلك إلى اليقين بوجود مذهب الاقتصادي إسلامي، لأن مسألة الحلال والحرام في الإسلام تَمتد لتطال كافة فروع النشاط الإنساني، بما في ذلك فروعَه التي يمكن أن تندرج بشكل أو بآخر تحت اسم الاقتصاد.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو متى وكيف يمكن وضع علم الاقتصاد الإسلامي، كما وضع الرأسماليون الغربيون علم الاقتصاد السياسي الذي فسروا به مُجريات الأحداث الاقتصادية في المجتمع

الرأسمالي؟ والإجابة على هذا السؤال تكمن باديء ذي بدء في الإقرار بأن التفسير العلمي المجرد لأحداث الحياة الاقتصادية يرتكز إلى جمع الأحداث الاقتصادية من التجربة الواقعية للحياة وتنظيمها تنظيما علميا يكشف عن القوانين التي تتحكم فيها ضمن شروطها الخاصة. والتفسير على أساس ذلك يتوقف على تجسيد المذهب في كيان واقعي قائم، ليتاحَ للباحث أن يسجلَ أحداثَ هذا الواقع، ويستخلصَ منها ظواهرَها وقوانينَها العامة. وهذا ما ظفر به الاقتصاديون الرأسماليون الغربيون، حين عاشوا في مجتمع يؤمن بالرأسمالية ويُطَبِّقُها، فأُتيحَ لهم أن يضعوا نظرياتِهم على أساس تجارب الواقع الاجتماعي التي عاشوها.

بينما شيء كهذا لم يُتَحْ للاقتصاديين الإسلاميين، ما دام الاقتصاد الإسلامي بعيدا عن مسرح الحياة. فهم لا يملكون من حياتهم اليوم تجارب عن الاقتصاد الإسلامي في حيز التطبيق، ليدركوا في ضوئها طبيعة القوانين التي تتحكم في حياةٍ تقوم على أساس الإسلام، اللهم إلاَّ التجربة الإسلامية الأولى والقصيرة نسبيا، والتي قد تتيح لهم بعض المداخل لإرساءِ بعض معالم هذا الاقتصاد. وعلى أيَّةِ حال فإن الاقتصاد الإسلامي لا يمكنه أن يولدَ ولادةً حقيقية بِشِقِّه العلمي، إلاَّ إذا جُسِّدَ هذا الاقتصاد بِشِقِّه المذهبي في مُجتمعٍ معاصر، ودُرِسَت بعد ذلك حُزَمُ الأحداث والتجارب الاقتصادية التي يمر بها عبر استناده إلى أسسه المذهبية، دراسة واعية ومنتظمة.

من جانبٍ آخر، وكما يختلف المذهب الاقتصادي عن علم الاقتصاد، كذلك يختلف المذهب عن القوانين المدنية، أو عن القوانين التجارية أو ما شابَهَها. فإذا كان المذهب مجموعةً من النظريات الأساسية التي تعالجُ مشاكلَ الحياة الاقتصادية في ضوء فكرة مُحَدَّدَة عن العدالة الاجتماعية. فإن مجموعات القوانين، مدنية كانت أو تجارية أو غيرها، هي عبارة عن تشريعات تنظم تفصيلات العلاقات المالية بين الأفراد، وحقوقهم الشخصية والعينية على أساس المذهب. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يُعتبر المذهب الاقتصادي لمجتمع ماَّ هو نفس قانونه المدني أو قانونه التجاري.

الأمر الذي يَجعل من الخطأ أن يقدم الباحث الإسلامي مجموعة من أحكام الإسلام التي هي في مستوى القانون، ويعرضها طبقا للنصوص التشريعية والفقهية، بوصفها مذهبا اقتصاديا إسلاميا، كما يفعل بعض الكتاب الإسلاميون حين يتصدون لدراسة الاقتصاد الإسلامي. فنراهم يتحدثون عن مجموعة من التشريعات التي نَظَّمَ بها الإسلام الحقوقَ المالية والمعاملات التجارية المختلفة بين الأفراد والجماعات، أو بينهم وبين الدولة، بوصفها مبادىء المذهب الاقتصادي الإسلامي، كالأحكام الشرعية المتعلقة بالبيع والإيجار والشركة والمضاربة والمرابحة وما شابَهَها من تشريعات. ومثل هؤلاء كمثل من يريد أن يدرس ويحدد المذهب الاقتصادي للمجتمع الأميركي، مُقتصراً في دراسته على القانون المدني أو

على القانون التجاري للولايات المتحدة الأمريكية وما يحويه من مختلف التشريعات، غاضاً الطَّرْفَ عن استعراض الرأسمالية ومبادئها الأساسية في حرية التملك والتصرف والإستثمار.

إنَّ البناءَ النظري الكامل للمجتمع يقوم على أساسِ نظرةٍ عامة ويضُم طوابقَ متعددة يرتكز بعضها إلى بعض، ويُعْتَبر كل طابق متقدم أساساً وقاعدةً للطابق العلوي المشاد عليه. فالمذهب والقانون طابقان من البناء النظري، والقانون هو الطابق العلوي منهما، الذي يتكيف وفقا للمذهب ويتحدد في ضوء النظريات والمفاهيم الأساسية التي يُعّبر عنها ذلك المذهب.

وحيث قد اتضحت لنا الفروق الأساسية بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي، وبعد أن تبين لنا بذلك أننا حين نتحدث عن الاقتصاد الإسلامي إنما نتكلم عن المذهب الاقتصادي في الإسلام، والذي يحدد مواقفَه من معالجة الواقع الاقتصادي للمجتمع على ضوء رؤاه الفكرية الخاصة عن مفهوم العدالة وتطبيقاتها المختلفة في هذا الواقع، فيجب أن نؤكد على أننا بصدد موضوعٍ مذهبي بحت يتركز حول ما يقتضيه مفهوم العدالة من وجهة نظر إسلامية من تطبيقات ومُمارساتٍ الاقتصادية أساسية تحكم العملية الاقتصادية ككل، على أن يكون واضحا أن القوانين المدنية لهذا المجتمع والتي ستنظم العلاقة بين مختلف المؤسسات الاقتصادية والأفراد فيه ستكون مرتكزة إلى أسس ذلك المذهب في مختلف أشكالها وحيثياتها ومعطياتها. (لمزيد من التفاصيل، أنظر كتاب اقتصادنا، لمحمد باقر الصدر، الطبعة الثانية، الفصل المتعلق بمفهوم الاقتصاد الإسلامي).

وفي سياق تأصلينا للموقف المذهبي الإسلامي من العدالة في بعدها الاقتصادي، سنتعرض لهذا الموقف في كلٍّ من نظرية الملكية ونظرية التوزيع.

ثالثاً.. مدخل إلى نظرية الملكية في المذهب الاقتصادي الإسلامي

١- ملكية الأشياء وملكية حق الإنتفاع بالأشياء

إن أول حقيقة يجب أن ننطلق منها لمعالجة موضوع تبرير أو عدم تبرير الملكية بأي من أشكالها أو مستوياتها من وجهة نظر الإسلام، هي أن نُقرَّ بأن العالَم كُلُّه في التَّصَوُّر الإسلامي هو ملك لله. فهو خالقُه ومالكه، والإنسان الذي هو خليفته فيه بمعنىً من المعاني كما نص على ذلك الخطاب القرآني، ليس أكثر من نائبٍ عنه فيه. فهو إذن نائب عن المالك الأصلي والحقيقي في مُلكه. إن المفهوم المبدئي (الجوهري) للملكية والذي يقتضي أن يكون المالك حُرَّ التَّصرف في مُملوكِه حُرِّيَّةً مطلقة، لا ينطبق

على الإنسان وهو يَدَّعي ملكيته لهذا العالم. فهو لا يستطيع أن يتصرف فيه كما يشاء، بحكم خضوعه لقوانينه التي لا يتمكن من تجاوزها. وإذا هو استطاع أن يتصرف بحرية ظاهرةٍ في حدودٍ معينة، فإن هذه الاستطاعة مُقَيَّدة بشروطٍ وضعها المالك الحقيقي الذي هو الله. ما يُكَرِّس مفهوم نيابة الإنسان عنه في تطوير هذا العالم واستغلاله واستثماره.

وكما أن هذا المفهوم النيابي ينسحب على الإنسان كجنس، فإنه ينسحب أيضا وبالضرورة على الإنسان كفرد. فإذا كان الكل لا يَملكون، فمن بابِ أولى أن الجزءَ أبعد ما يكون عن اتصافه بالتَّمَلُّك. وإذا كان الإنسان نائبا عن المالك الأصلي والحقيقي الذي هو الله، فهو موجود إذن في ملك غيره، يحيا فيه ويعيش، ويُغَيِّر فيه ويطور. هذا وقد ارتبطت حياته ارتباطا وجوديا بالأرض التي هي مملوكة لله، كما هو أيضا مملوك له. وإن علاقة الإنسان بالأرض التي يحيا فيها وعليها يجب أن ننظر إليها كعلاقة مملوكٍ أولٍ هو الإنسان بمملوكٍ ثانٍ هي الأرض لمالك حقيقي ووحيد هو الله.

إن ما يقتضيه العقل في هذا السياق، أن لا يكون الوجودُ الواحد مالكا ومملوكا في ذات الوقت. فإذا كان الله مالكا مطلقا لهذا العالم فلا يمكنه أن يكون مملوكا لأحد، لأن لا أحد خارج ملكه من حيث المبدأ، مادام لا أحد خارج هذا العالم أساساً. وبالتالي فلا أحد غيره يمكنه أن يَتَمَلَّك. وإذا كان هذا العالم جملةً وتفصيلاً مملوكا لله فلا يمكن له – أي العالم – أن يكون بدوره مالكا لشيءٍ أو لأحدٍ فيه، لأن لا شيءَ ولا أحد يقع خارج حدوده، وبالتالي فلا أحدَ ولا شيء يقع خارج حدود ملكية لله المالك الواحد المطلق له. وإذا كان الإنسان بوصفه جزءاً من هذا العالم المملوك، مملوكا لله بتبعية كونِ العالمِ الذي هو جزءٌ منه مملوكا لله ابتداءً، فلا يمكنه أن يكون مالكا لشي في هذا العالم، وإلاَّ لما كان مملوكا بالمعاني الحقيقية (الجوهرية) لكل من المالك والمملوك والملكية.

ولا يصح أن يتم الاعتراض علينا بالقول أنه من الجائز أن يكون الوجودُ الواحد مالكا ومملوكا في ذات الوقت، والاستدلال على ذلك بِما يُرى من ملكية الإنسان لموجودات كثيرة في هذا العالم، على الرغم من أنه وإياها مملوكان لله. فهذا الاعتراض قاصر الشكل والمضمون. فنحن نناقش مفهوم التملك من حيث المبدأ وفي ضوء المعاني الجوهرية الممكنة له عقلاً. فاذا لم يصح التملك مبدئيا في حق الإنسان بموجب ما يقرره العقل في ضوء العلاقة بين الله ومملوكاته، فيجب عندئذ أن ننظر إلى ما اعْتُقِدَ أنه تَمَلُّك، على أنه شيء آخر غيره، مادام النظر العقلي منع حق الإنسان فيه للأسباب المذكورة أعلاه، لا أن نسمي ظاهرة معينة نراها تَمَلُّكاً، ثم نستنتج على أساس ذلك جوازَ التَّمَلُّك في حق الإنسان.

وبعد، فإن مِماً يقتضيه العقل أن لا يكون الوجود الواحد المملوك مملوكا لمالكين مختلفين في ذات الوقت، فهذا مستحيل. فإذا كان العالمُ – والأرض جزء لا يتجزأ منه – مملوكاً لمالكٍ هو الله، فلا يمكن

أن يكون مملوكا من جهة أخرى لمالك آخر غير الله، كأن يكون هذا المالك الثاني هو الإنسان مثلا. وهنا أيضا لا يصح أن يقال أن المملوك الواحد يمكن أن يكون مملوكا لمالكين من خلال الاستدلال بإمكانية تجزِئَة المملوك الواحد إلى أكثر من جزءٍ تُوَزَّع على أكثر من مالك. فمثل هذا الاستدلال قاصر الشكل والمضمون أيضا. فالوجود الواحد عندما يتجزأ لم يعد وجودا واحدا بل أصبح أكثر من وجود، وكل وجود منها لا يمكنه أن يكون مملوكا لأكثر من مالك، فضلاً عن أن كل تلك الأجزاء هي من حيث المبدأ مملوكة لله، وبالتالي فإن أيَّ فعل لغيره فيها لا يمكنه أن يكون فعلَ تَمَلُّك، بل هو فعلٌ من نوعٍ آخر بعيد عن كل معاني التملك بمفهومه المبدئي المشار إليه سابقا. وأيضا فإن القولَ بأن شخصين قد يمتلكان شيئًا واحدا ينتفعان من ورائه معا وفي نفس الوقت، ما يبطل مقولة عدم جواز ثنائية المالك لمملوك واحد، هو قول عار عن الصحة والموضوعية، فالوجود الواحد الذي يعود بمنفعة يقتسمها أكثر من شخص، ليس ملكا لا لهما معا ولا لأي منهما منفرداً، لأنهما لا يمتلكان معاً سوى حق الانتفاع به، وملكية حق الانتفاع بالشيء تختلف من عديد الأوجه عن ملكية الشيئ نفسِه، فضلاً عن كون ما امتلكا حق الانتفاع به ملك لغيرهما وهو الله.

خلاصة القول إذن هي أننا عندما نؤكد على عدم تَوَفُّر فعل الإنسان في هذا العالم على معاني الملكية بمفهومها المرفق بحرية التصرف التامة والمطلقة، فإننا نؤكد على حقيقة أخرى لا تقل عنها أهمية، ألا وهي أن كل ما نراه من مظاهر الفعل الإنساني المصطلح عليه في عالم البشر بأنه تَمَلُّك، ليس تَملُّكاً بالمعنى الذي نفيناه، ويَجب بناء عليه أن نُدَقِّقَ فيه لمعرفته على حقيقته التي هي بالتأكيد شيء آخر غير الملكية التي ننفي اتصاف الإنسان بها في هذا العالم.

إن الله اختار أن يكون الإنسان خليفة له ونائبا عنه في ملكه، على أن يكون واضحا أنه نائبٌ مَحكومٌ بِما ينسجم مع بقائه مَملوكا لله، ومع كونه ينوب ويتصرف في ملك غيره بما أراده هذا الغير، ألا وهو العدل الذي هو مقصد الله عبر الإسلام وعبر استخلافه للإنسان في هذا العالم أصلا. وإذن فإن الحديثَ لا يعود متعلقا بِموضوع الملكية وحق التملك المبدئيين، فكون الإنسان نائبا عن الله في أرضه فهذا يعني قطعا أنه لا يملكها لا بصفته فردا ولا بصفته جنسا. ولا يمكن أن يكون عدم ملكيته لها محل خلاف أو موضوع نقاش. إنَّ مَحَلَّ الخلاف وموضوعَ النقاش يغدو في ظل هذا التصوُّر، هو موضوع النيابة. وعندما يُصاغ الموضوع على هذا النحو، تبرز التساؤلات التالية.. من ينوب عن الله في أرضه؟ وكيف ينوب النائب عن الله في أرضه؟ وما هي شروط استحقاقه للنيابة؟.. إلخ. ومن الواضح أن الإجابة على هذه التساؤلات ستختلف بالضرورة التي تقتضيها طبيعتها، عن الإجابة على التساؤلات فيما لو تعلقت بِموضوع الملكية من حيث هي تسلتزم حرية تصرف المالك في ملكه.

إن الله خلق الإنسان خليفةً في الأرض عندما قال لملائكته.. (إني جاعل في الأرض خليفة) (البقرة – ٣٠). والإنسان الخليفة هو الإنسان النَّوع، أماَّ الإنسان الفرد فيكتسب صفة الاستخلاف من خلال

كونه واحدا من هذا النَّوع المُكَلَّف بالخلافة. إن التكليف بالخلافة لا يتعلق من حيث المبدأ بالانسان الفرد لينتقل من ثم من هذا الفرد إلى المجموع على اعتبار أن هذا المجموع يُعَبِّرُ عن توليفة وتشكيلة من هؤلاء الأفراد المكلفين، بل إن هذا التكليف مُوَجَّه للإنسان كنوع لينسحب هذا التكليف من ثم على الأفراد الذين هم بطبيعة الحال عناصر في هذا الكل المسمى النَّوع الإنساني. كما أن النَّوعَ البشريَ منذ أن أُخبرَ بالتكليف لم يكن فردا بل كان مجموعةً بشرية. وكُلِّفَت هذه المجموعة أول تكليف.. (يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين) (البقرة – ٣٥). ثم بعد هذه الخطوة التكوينية في فكر الاستخلاف تَوَجَّه التكليف مُجددا الى المجموع.. (قلنا اهبطوا منها جميعا فإماَّ يأتينَّكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) (البقرة – ٣٨). وعندما يتوجه الخطاب التكليفي إلى المجموع فإنه يطال عناصر هذا المجموع بالضرورة. بينما عندما يتوجه إلى الفرد فإنه لا يطال جميع الأفراد إلاَّ بعد استقراء توجيهه إليهم جميعا فردا فردا. ومن يَطَّلِع على القرآن الكريم يلاحظ تركيزَ اللّه سبحانه وتعالى باستمرار على توجيه الخطاب إلى المجموع (يا أيها الذين آمنوا)، (يا أيها الناس).. إلخ.

وبالتالي فان الخطاب التكليفي بالخلافة في الأرض مُوَجَّه إلى الإنسان بمفهومه الكلي، الأمر الذي يجعله يطال في مُحتواه كل مخلوق ينطبق عليه المفهوم الكلي للإنسان. من هنا نَخلص إلى التأكيد على أن النيابة عن اللّه في ملكه يجب أن تتحقق بصورة جماعية. فنُواب اللّه أو خلفاؤه إن صح التعبير، هم مجموع البشر. وهذه النتيجة تقتضي أن لا يتولى كل فرد في هذا المجموع بِمفرده تحقيقَ أمر النيابة عن اللّه فيما يتعلق بالمسائل الخارجة عن ذاته وشخصه. وعندما يتولى المجموع تحقيق أمر النيابة، فمن الواضح عندئذ أن توزيع المهام النيابية بما يكفل مصلحة المجموع وبِما يُمرر مفاهيم العدالة الجماعية ومقتضياتِها أمر ضروري لا فكاك عن الحاجة إليه.

ارتبطت حياة الإنسان منذ وجوده على الأرض، من حيث بقاؤها واستمرارها بمجموعة من الحاجات التي تتطلَّب الإشباعَ، كي يتمكن من تحقيق أمر التكليف الذي أُنيطَ به. وإذا كان تحقيق هذا الأمر يتطلب منه بالضرورة إشباع حاجاته التي انبثقت عن وجوده على الأرض، فإن من مقتضيات العدل الإلهي ابتداء، أن يمتلك الإنسان حق إشباع تلك الحاجات. الإنسان إذن وبرغم أنه لا يَملك وجودا يتصرف فيه بحرية، فهو يَملك حقاً مبدئياً متمثلا في إشباعه لحاجاته التي يرتبط وجوده وبقاؤه واستمراره بها. وهذا الحق يَملكه النَّوْع البشري في كل مكان وزمان فردا فردا، لأن كل فرد يطاله التكليف عبر تكليف المجموع، ولأن الحاجات التي تتطلب الإشباع بقدر ما هي في جانب منها جماعية الطابع، فإنها في غالبيتها فردية بشكل مفرِطٍ في فرديته.

فإذا كانت القاعدة الشرعية المستندة إلى مفردات العقل والتي تنص على أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب، قاعدة صحيحة، فإن مفردات العقل ذاتَها التي أمدتنا بتلك القاعدة تؤكد لنا على معقولية

وموضوعية إسقاط روحها على مختلف مجالات الحياة التي تقتضي إسقاطَها عليها. فإذا كان إشباع حاجاتنا الحيوية حقاً نَمتلكه من المالك الحقيقي لهذه الأرض بسبب أنه كلفنا وربط قدرتنا على تنفيذ التكليف بإشباع تلك الحاجات ربطاً وجوديا، وإذا كانت حاجاتنا تلك لا يُمكن إشباعها رغم امتلاكنا لهذا الحق، مالم نَمتلك حقاً آخر هو حق الانتفاع الكامل بِما من شأنه أن يُشبعها، فإن امتلاك حق الانتفاع هذا ضروري بالنسبة للإنسان.

والخلاصة إذن، أن من مقتضيات التكليف انبثاقُ الحاجات الإنسانية، وأن من مقتضيات انبثاق الحاجات إشباعُها، وأن من مقتضيات الإشباع امتلاكُ حق الإشباع، وأن من مقتضيات امتلاك حق إشباع الحاجات، امتلاك حقٍّ أسبقَ هو حق الانتفاع بكل وجود من شأنه أن يُشْبِعَ أو أن يساعد على إشباع تلك الحاجات. فالبشرية جمعاء تَمتلك إذن حق الانتفاع بهذا العالم بصورة تكفل إشباع حاجاتها الجماعية والفردية، كي تحقق أمرَ الخلافة المنوط بها. ولا يُمكن لإشباع الحاجات أن يكون مَحَلَّ خلافٍ أو مِحل ضرورة إثبات بنص شرعي. فالشريعة ليس من شأنها أن تتكلم أو أن تتحدث عن تَحصيل الحاصل إلاَّ استثناءً. وما أثبته العقل بطرائق موضوعية هو شَرعٌ بكل تأكيد. ومن ثم فإن عدم تَمَلُّك الإنسان لأيِّ شيءٍ في هذا الوجود وتَمَلُّكه لحق الانتفاع بكل أشيائه وموجوداته بالشكل الذي يشبع تلك الحاجات بالشكل المناسب، ليست قضيةً مَحل نقاش عبر نصوصٍ شرعيةٍ كونها قضية من القضايا التي تُدرك بالعقل وبالنظر في المعقولات.

٢ - ملكية حق الانتفاع بين الفطرة والاكتساب

عندما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم.. (الإسلام دين الفطرة)، فهذا يعني أن مفاهيم الإسلام وأحكامه وتشريعاته ومواقفه من مُختلف القضايا، تنسجم تمام الانسجام مع الفطرة الإنسانية، وهي الجِبِلَّة التي جبل الله عليها الناس، ولا تتعارض معها. والفطرة بمعنى الجِبِلَّة هي في شكل من أشكالها مَجموعة الإحساسات الذاتية في الإنسان والمرتبطة بوجوده وبقائه الحيوي في هذا العالم. فالشعور بالميل إلى الجنس الآخر شعور فطري يقوم عليه استمرار النوع. والشعور بالجوع والعطش والرغبة في النوم والراحة واللعب، كلها مشاعر فطرية يرتبط وجود الإنسان بها بشكل من أشكال الارتباط. والشعور بالرغبة في العدل وبحبه وحُسْنه وبكره الظلم وبغضه، هو أيضا شعور فطري، لأنه شعور يتحقق به الوجود الإنساني في أسمى وأرقى وأنبل هيآته. هنالك إذن مَجموعة من المشاعر والأحاسيس الفطرية التي لا تُكتَسب بالتربية أو بالمؤثرات الخارجية سواء كانت مؤثرات بيئية اجتماعية أو طبيعية.

وعندما يقول الرسول عليه الصلاة والسلام.. (يولد المولود على الفطرة فأبواه هما اللذان يُهَوِّدانه أو يُمَجِّسانه أو يُنَصِّرانه)، فهو إنما يبين لنا بكل وضوح أن التربية والبيئة بصورة عامة تسهمان إلى حدٍّ

بعيد في طمس معالم الفطرة في بعض الجوانب، ما لا تتاح معه الفرصة للإنسان كي يصل إلى الحقيقة بكل موضوعية. وهي الحقيقة التي ما كان إلاَّ ليصلَ إليها فيما لو حيلَ بين فطرته واستعداداته الطبيعية وبين المكتسبات التي جاءت بها البيئة الاجتماعية فغطَّت من خلالها على بعض ملامِحها الأصيلة. وقد تُسهم البيئة الاجتماعية والمفاهيم التربوية التي يعيش في ظلها وكنفها الإنسان، في توليد العديد من الأفكار والأحاسيس التي تغدو مع الزمن ومن خلال التواصل النفسي من جهة والإجتماعي التاريخي من جهة أخرى، وكأنها حقائق ومشاعر راسخة ترقى إلى مصافِ ثوابت الفطرة الإنسانية، مع أنها في حقيقتها ليست كذلك وما تلبث عدم فطريتها أن تَتَكَشَّف أمام ناظرينا عند أي امتحانٍ إختباري بسيط. وما موضوع الملكية الفردية للموجودات إلاَّ واحدٌ من هذه المواضيع التي عانت من الضياع البُنْيَوي بين مقولة الفطرية والاكتساب.

فمقولة حق الإنسان (الفرد) في التَّمَلُّك استنادا إلى فطرية هذا الحق ما لا يجوز معه الوقوف في طريقه إلاَّ إذا أُريد الوقوف في طريق الفطرة ومحاربتها، وهو الأمر الذي يتهدد النظام البشري ككل تماما كما يتهدده لو تمت محاربة ميل الإنسان إلى الجنس الآخر، أو رغبته في سد رمقه من الطعام والشراب، هي المقولة التي يتبناها من يؤكدون على ضرورة بناء النظام الاقتصادي في المجتمع على أساس الملكية الفردية، وذلك بإتاحة الفرصة الحرة أمام الناس ليتملكوا. وفي المقابل فإن هنالك مقولة أخرى ترتكز الى اعتبار حق التملك الفردي للأشياء والموجودات حقاً تعسفيا، فهو لا يَمت لا من قريب ولا من بعيد إلى فطرة الإنسان. فالإنسان لم يوجد ولم يولد وهو يلهث وراء ملكية الأشياء ملكية فردية كلهاثه وراء الطعام والشراب، بل إن مثل هذا الشعور بالرغبة في التملك هو شعور مُكتسب تَخلقه له البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها من خلال المفاهيم التي تحاول تكريسها في ذهنه عبر التربية والتعليم ووسائل الإعلام والاتصال والتَّلقين المختلفة في المجتمع، ما يعني أن الإنسان لو عاش في بيئة اجتماعية لا تعير التفاتاً ولا أهمية للتنظير لمقولة فطرية حق التملك، لنشأ هذا الإنسان دون أن يشعر بأية رغبةٍ في تَملك الاشياء تملكاً فرديا، ولكان شعوره بِحق المجموع في تَملك هذه الأشياء أعمق إذا ما انتهجت تلك البيئة الاجتماعية نَهجا تربويا وتعليميا وتلقينيا يكرس مثل هذا المفهوم الجماعي.

إن المقولتين السابقتين معا ارتكزتا إلى فكرةٍ واحدة هي في جوهرها خطأ، إنها حق التملك الإنساني للأشياء والموجودات، بصرف النظر عن كون المقولة الأولى اعتبرته حقاً فرديا، وعن كون المقولة الثانية اعتبرته حقاً جماعيا وليس فرديا. ومكمن الخطأ هو أن الإنسان لا يمتلك بالمفهوم المبدئي للملكية الذي يقتضي حرية التصرف، وهو حين لا يمتلك فهو لا يمتلك لا بصفته فرداً ولا بصفته مجموعاً، لأنه لا الفرد ولا مجموع الأفراد لهم الحق في التَّصرف في موجودات هذا العالم بدون قيود أو شروط. إن ما يمتلكه الإنسان الفرد أو الإنسان الجماعة هو حق الانتفاع بموجودات هذا العالم بِما يكفل له أو لها إشباع حاجاته

أو حاجاتها كي يستطيع أو كي تستطيع تحقيق أمر التكليف الإلهي. من هنا يأتي خطأ المقولتين معا حين تعاملنا مع العالم كأنه ملك للبشر، وحين أهملنا الدور النيابي للبشرية. وهكذا يغدو من الأجدر أن نعالجَ ملكيةَ حق الانتفاع لمعرفة الفطري من المكتسب فيها.

ليس بكثير أهمية أن يكون أمرٌ ما فطريا في حدٍّ ذاته وبصورة مباشرة كي نتعامل معه على أساس ما تقتضيه الفطرة، فقد يكون غير فطري ولكن تمرير الفطرة لا يتم إلاَّ به فيكتسب صفة اللزوم الفطري. وهذه الحالة شبيهة تماما بالقضايا العقلانية التي تدرك بالنظر العقلي. فليس بالضرورة كي تكتسب حقيقة ما صفة اللزوم العقلي أن تكون واضحة في العقل كوضوح الحقيقة التي تنص على أن لكل حادث سبباً، فقد يكون التركيب المنطقي للحقائق الواضحة بعضها إلى بعض موصلا إلى حقيقة غير واضحة في العقل بصورة مباشرة ولكنها مع ذلك تكتسب صفة اللزوم العقلي. وما الرياضيات إلاَّ دليلٌ على ذلك. فنحن قد لا ندرك من حقائق الرياضيات بوضوح عقلي تام إلاَّ القليلَ جدا منها، كحقيقة أن المستقيم هو أقصر بعد بين نقطتين في واقع هندسي إقليدي، أو كحقيقة أنه من نقطة خارج مستقيم لا نستطيع أن نرسم سوى مستقيم واحد يوازيه، ومع ذلك فلا فرق من حيث اللزوم المعرفي العقلي بين هاتين الحقيقتين البديهيتين وبين حقيقة أن مربع الوتر في المثلث القائم يساوي مجموع مربعي الضلعين الآخرين فيه، وهي الحقيقة الرياضية التي لا نستطيع معرفتَها بدون برهان رياضي تركيبي من النوع غير السهل بكل تأكيد. كذلك هي القضايا الفطرية. فنحن لا نشعر بملكيتنا لحق الانتفاع بالموجودات شعورا فطريا، بل إن هذا الشعور شعور اقتضته المشاعر الفطرية الحقيقية. فنحن مثلا نشعر بحاجتنا إلى الطعام لسد رمق جوعنا، وإذا كانت هذه الحاجة لا تتحقق في زمان ومكان معينين إلا عبر الانتفاع ببعض الموجودات بطريقة معينة، فإن الانتفاع بها بتلك الصورة يغدو مُتَّصِفاً باللزوم الفطري، ويغدو امتلاكنا لحق الانتفاع بها مشروعا، لأن الفطرة أدَّت إليه تماما كما هو شأن المعارف العقلية المركبة التي أدت اليها المعارف العقلية البسيطة.

إذن فملكية حق الانتفاع بالموجودات تترتب تَرَتُّباً ضروريا على شعورنا بالحاجات الفطرية ذاتها، ما يَجعلها تكتسب صفة اللزوم الفطري من حيث المبدأ، في كل زمان ومكان، لأن تلك الحاجات الفطرية لا تُشْبَع إلاَّ عبر الامتلاك المبدئي لحق الانتفاع بالموجودات التي تُشبعها. وهكذا نَخلص إلى حقيقة أن ملكية حق الانتفاع بما في الأرض هي ملكية تتصف باللزوم الفطري المترتب على حاجاتنا الفطرية المحتاجة إلى إشباعٍ لا يمكن تحقيقه إلاَّ عبر الانتفاع الذي لا يمكنه أن يتحقق ابتداءً إلاَّ عبر امتلاكنا لحقنا فيه.

إذن فكما أن هناك على المستوى المعرفي العقلي نوعين من المعارف العقلية، النوع البسيط الذي اكتسب بساطته من وضوحه التام والمباشر في العقل، والنوع المركب الذي لا تُمكن معرفته إلاَّ عبر مُمارسة نوعٍ من الاستدلال المنطقي بتركيب مجموعة المعارف البسيطة، للوصول إليه بسبب عدم وضوحه التام والمباشر

في هذا العقل، فإن هناك على المستوى الفطري نوعين من الإحساسات الفطرية، النوع البسيط الذي يكتسب بساطته من الشعور المباشر به، والنوع المركب الذي لا يُمكن الشعور به ولكن يمكن اكتشافه بعد الشعور بالأول وبأنه ضروري لإشباع وتحقيق هذا الأول.

فإذا كان تَمَلُّكُنا لحق الانتفاع بالموجودات قد اكتسب لزومه الفطري من جراء كونه الضرورة التي بها تُلَبَّى الحاجات، فلا يمكن لهذا الشكل من أشكال التَّمَلُّك أن يَتَحَدَّد وتُعْرَفَ أبعاده وماهيته إذن، إلاَّ عبر التَّعَرُّف على أبعاد ذلك الشعور الفطري الذي أدَّى إليه ابتداءً، وهو الحاجة. وهنا فقد صار لزاما علينا أن نُناقش هذه الحاجة الإنسانية التي يُحِسُّ بها الإنسان فطريا والتي أكسبت ملكية حق الانتفاع لزوما فطريا، كي تتسنى لنا معرفة حق الانتفاع نفسه كيف سيكون وكيف ستكون ظروفه وملابساته، وما يُمكن أن يكون منه فطريا وما يُمكن أن يكون مُكتسبا بالتربية وبالتَّنْشِئَة الاجتماعية.

للوهلة الأولى يتبين لنا بكل وضوح أن الحاجات الإنسانية التي استطعنا حصرها سابقاً في اثنتي عشرة حاجة، هي حاجات محدودة من جميع جوانبها الوجودية، وليست مطلقة لا محدودة. فإحساس الإنسان بالميل إلى الجنس الآخر يدفعة إلى الاتصال به. وبعد عملية الاتصال وإشباع نهم هذه الحاجة نَجد أن الإنسان يعزف عن الاتصال ويَعِفُّ عنه إلى درجة اللاَّرغبة المؤقته في الجنس الآخر، إلى أن يتجدد هذا الميل عبر فترة زمنية مُقبلة لتبدأ الدورة من جديد. ورغم أنه صحيح أن الناسَ يتفاوتون في شدة الميل وحجم المطلوب من الإتصال لإشباعه، إلاَّ أن الكل في النهاية يقدرون على الوصول إلى مرحلة الحصول على حجم من الاتصال يُشبعُ ميلَهم بالكامل. وإحساس الإنسان الفطري بالجوع يدفعه إلى البحث عن الطعام والتهامه، ومهما التهم الإنسان الجائع من طعام، ومهما كانت حاجته منه كبيرة في ظروف معينة، فإنه سيصل إلى مرحلة من الإشباع لا يستطيع معها أن يُضيف شيئا إلى جوفه، لتبدأ الدورة من جديد، وذلك باستهلاك الطعام شيئا فشيئا داخل جسده، لتعود الحاجة إلى طعام جديد بالظهور، وهكذا. وما يُقال عن الحاجة إلى الطعام، يقال عن الحاجة إلى الشراب، وما يقال عن الحاجة إليهما يقال عن كل الحاجات الفطرية أو ذات اللزوم الفطري عند الإنسان.

الإنسان يحتاج إلى الراحة فيرتاح ثم يشبع منها باحثا عن تعب جديد. ويَحتاج إلى اللَّعِب فيلعب إلى أن يَمَلَّ اللَّعب بعد أن يشبع منه. ويَمرض الإنسان فيتعالج، وعندما يشفى تنتهي حاجته للعلاج إلى أن يمرض مرة أخرى. ويسكن في بيته إلى أسرته فيطمئن ويرتاح ولكنه يشبع من كل ذلك فيخرج من البيت باحثا عن واقع جديد وعن وجه جديد لحياته. هكذا هو الإنسان، وهكذا هي حاجاته، عميقة تُهدد وجودَه بالفناء إذا لم يُلَبِّها عند الشعور بها، ويصل وهو يمارس معها عملية التَّلْبِيَة إلى حدِّ الإشباع الذي لا يطيق معه التفكير فيها إلاَّ بعد أن تعاودَه الحاجة إليها.

وإذن فكلُّ حاجات الإنسان محدودة، وحجم المطلوب من الموجودات ومن طرائق الانتفاع بها لتلبيتها هو أيضا محدود بحكم محدودية الحاجات ذاتها. وإذا كانت الحاجات الإنسانية محدودة، وإذا كان حجم

المطلوب من الموجودات والمنافع لإشباعها محدوداً بالتالي، فلا شكَّ إذن في أن ما تطلبه الفطرة بإلحاح وباستمرارٍ هو إشباع هذه الحاجات، أماَّ ما فوق الإشباع فليست له علاقة بالفطرة. لأن الفطرة التي هيَ من خلق اللّه، لتكون مُرشد الإنسان في حياته كي يحافظ عليها وينميها، رُكِّبَت وصُمِّمَت بالشكل الذي تلح فيه على طلب الإشباع لتسكن بعد هذا الإشباع، إلاَّ في حالة واحدة، وهي أن تكونَ البيئةُ التي نشأت فيها بيئةً تُكَرِّس مفاهيم معينة عنها تضيف اليها ما ليس منها وما ليست لها به علاقة.

خلاصة القول إذن أن الفطرة تَكُفُّ عن المطالبة بشيء عند إشباع حاجات صاحبها. ولا يوجد هنالك شيء تطلبه الفطرة ويُعترف له بفطريته أو بلزومه الفطري على الأقل ويكون خارج حدود الانتفاع به لإشباع حاجةٍ من حاجاته التي ترتكز أساسا إلى الفطرة. وبِما أن حاجات الفطرة معروفة وبَيِّنَة واضحة فإن تلبية وإشباع تلك الحاجات الضرورية للإنسان مطلوب فطريا، أماَّ غير ذلك والإلحاحُ عليه وعلى كونه فطريا، هو إلحاح في غير موضعه، تصنعه البيئة التي تؤثر في العقل وليس في الفطرة وتصبح المطالبة به مطالبة من الشكل الذي يحاول اقحام الفطرة عنوة فيما ليس لها به دخل أو شأن.

إن الإنسان يحس بحاجته إلى الطعام في كل زمان وفي كل مكان منذ وُجِدَ على هذه الأرض. ولكن الطُّرُقَ التي يتبعها لإشباع حاجته هذه مختلفة بحسب الإمكانات المتاحة أمامه وبحكم المعارف والعلوم التي توصل إليها للاستفادة من الطبيعة لصالح غذائه. فهو في بداية وجوده كان يأكل الأعشاب والنباتات والثمار المتوافرة له في الطبيعة بشكل مباشر، ثم أصبح يأكل اللحوم النيئة من صيد الحيوانات التي تشاطره المكان، بعد أن اكتشف وسائله الخاصة لاصطيادها. وبعد أن اكتشف ما بداخل البحار أخذ يصطاد حيوانات البحار ويأكلها، وبعد اكتشافه للنار أخذ يطهو طعامه فوجده أطيب وألذ فأصبح الطهي طريقةً جديدة معتمدة لديه لإشباع حاجته من الطعام. ثم بعد أن اكتشف الزراعة استقر في الأرض وأخذ يزرع ما يناسبه، وتنوعت المزروعات التي يستخدمها في غذائه عبر الزمان والمكان. وبعد أن تَمكن من تدجين الحيوانات اعتمد عليها كثروة غذائية. وبعد أن دخلت الصناعة حياته بدأ يُحول الأغذية ويركبها ويُخَزِّنُها، وتطور هذا النمط الغذائي له. وقد يصل إلى مرحلة الاعتماد على الحبوب والكبسولات المُكَثَّفَة بمادتها الغذائية المصنعة كيمياويا في المستقبل.. إلخ. فالحاجة الى الغذاء حاجة ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، أماَّ طريقة إشباع هذه الحاجة فهي متغيرة ومتبدلة، وبحكم طبيعة التطور التقدمي الغالب على حياة الإنسان، فإن التغيرَ والتبدلَ إنما يَحصل باستمرار نحو الأفضل والأحسن بالمقايس والمعاير الإنسانية. وما يقال بهذا الخصوص عن الحاجة إلى الطعام يقال عن الحاجات الإنسانية كلها، سواء الحاجة إلى الشراب أو إلى التنقل أو إلى السكن أو إلى الأمن أو إلى غير ذلك.

وإذا اتضح لنا أن إشباع الحاجة مسألة نسبية تَحكمها إمكانات المرحلة التاريخية والواقع المكاني الذي يحياه الإنسان، فإنه وهو يسعى إلى إشباع حاجاته الفطرية يمتلك حق الانتفاع بالموجودات الطبيعية بما

يُحَقِّق له الإشباع المطلوب بالمعايير العلمية والحضارية والمقدراتية لزمانه ومكانه المُعَيَّنَين. فعندما كان الإنسان يستعمل الجمال والبغال والخيل كوسائل للتنقل من مكان إلى آخر، فهو إنما يُعبر عن امتلاكه لحق الانتفاع بتلك الموجودات بتلك الصورة لتلبية حاجة التنقل عنده، لأن تلك الوسيلة كانت هي الوسيلة التي وصل إليها جهده وعلمه. وعندما أصبحت السيارة وسيلتَه للتنقل عبر التطور العلمي الذي أحرزه، فإن استعماله لها في تنقلاته إنما يُعبر عن امتلاكه لحقه في الانتفاع من موجودات الطبيعة بالصورة التي أوصله إليها علمه ومعرفته ومقدرته وبحثه الدؤوب نحو تطوير واقعه مُعَبِّراً عنها بالسيارة.

لكن الحديث عن الفطري والمكتسب من المشاعر والأحاسيس، وعن علاقة ذلك بالحاجات وإشباعها، لا يكتمل دون التطرق بحياد وموضوعية إلى مسألة هامة تتعلق بالفطرة في سياقها غير الحاجاتي. فليست كل المشاعر الفطرية أو التي تتصف باللزوم الفطري نابعة دائما عن حاجات حيوية غريزية تتطلب الإشباع المباشر. قد نكون محقين إلى حدٍّ بعيد إذا قلنا أن المشاعر الفطرية عندما تتعلق بالحاجات التي تتطلب الإشباع، فإن تحديدها وتأطيرها يجب ألاَّ يخرج عن حدود تلك الحاجات التي ارتبطت بها وانبثقت عنها. ولكن ما هو شأن المشاعر الفطرية أو ذات اللزوم الفطري التي تنشأ وتنبثق في الإنسان بشكل يبدو فطريا وغريزيا دون أن تكون وراءَها حاجاتٌ حيوية دفعت إليها؟!

كي يكون حديثنا واضحا وذا دلالة نُحَبِّذ الاستئناس بمرحلة الطفولة المبكرة المتحررة من ضغوطات الآثار الفعلية للتنشئة الاجتماعية. فهذه المرحلة هي أكبر مؤشر على ما يمكنه أن يكون فطريا مما لا يمكنه أن يكون كذلك. فالطفل المبكر وهو التعبير الطبيعي عن الحالة الشعورية الفطرية لدى الإنسان قبل أن تكتنفها المؤثرات البيئية، وقبل أن تتدخل في صياغتها مؤسسات التنشئة الاجتماعية بأيٍّ من أشكالها، يُعْتَبَر الوعاءَ الحاضن للمشاعر الإنسانية في سياقها الأكثر تلقائيةً وطبيعيةً وبُعْداً عن التأثر بالمحيط الخارجي، بحيث يمكننا الاعتماد على هذا الوعاء اعتمادا كُلِّياً في تصنيف المشاعر الإنسانية التصنيف الأصيل، أو التصنيف ما قبل الاجتماعي إن صح التعبير.

يبدأ الطفل حياته بشعورٍ كلي بأن العالمَ ملك له يجب أن يستجيب لاحتياجاته أياًّ كانت. تتجلى مظاهر التعبير عن هذا الشعور لدى الطفل برغبته الشديدة والحازمة – غالباً – في الاستحواذ على ما في أيدي الآخرين وفي تَمَلُّكِه، خاصة إذا كانوا أطفالا في مثل سنه. ومع تقدمه في السن يبدأ هذا الشعور الكلي بالتملك يتقلص ويتهذَّب، بسبب اكتشاف الطفل لحقيقة الواقع الموضوعي المحيط به، والذي يتعلم منه أن هناك شركاء لا يمكنه أن يتجاوزهم وأنَّ لهم الحقوقَ نفسها، وبالتالي فإن عليه أن يبدأ بالسيطرة على رغباته كي لا تجلب له الضرر بالنظر لما فيها من عدائية تستفز الآخرين إذا تواصلت بشكلها ذاك. وهو في المقابل يرى الآخرين من نُظرائه يفعلون الشيئَ نفسَه، فيدرك أن طبيعة الأمور تقتضي ذلك، وأن الوضع فيه قدر معقول ومناسب من العدل والإنصاف، فلا أحد يطالبه بفعل ما لا يطالِب الآخرين من أقرانه بفعله.

الطفل أيضا يشعر بسعادة غامرة كلما تَمَّت مكافأته على أفعال حسنة تُطلب منه، أو على نجاحات يحققها في مجال أو في آخر. وكلما كانت المكافأة التي يحصل عليها ذات قيمة مادية واضحة التأثير في إشباع حاجاته ومُتَعِه كلما كان أكثر سعادة بها. لن تستوقفَنا من ظاهرة عدم إدراك الطفل المبكر للواقع الموضوعي، سوى مسألة واحدة هي على وجه التحديد الدلالة الحقيقية لنزوع الطفل إلى الاستحواذ والتملك والسيطرة على ما لدى الآخرين، فضلا عن تأثير المكافآت والحوافز عليه وعلى أدائه وعلى سعادته.

في الوقت الذي يؤكد فيه دعاة لا فطرية النزعة إلى التملك على أن هذه النزعة تُمْنَح بالاكتساب وعبر مُدخلات التنشئة الاجتماعية المختلفة، وأن الإنسان لا ينشأ وهذه النزعة قائمة فيه ومُتَحَكِّمَة في مشاعره، لكنها ترافقه من خلال المعتقدات التي تحقنه بها الأسرة والمدرسة والثقافة الاجتماعية السائدة بكل عناصرها. فإننا نجد أن حالة الطفولة المبكرة التي اعتمدنا عليها لسَبْرِ غور الحقيقة، تشير إلى عكس ذلك تماما. فهي تكشف لنا عن أن الإنسان يولد ونزعة السيطرة على ما في أيدي الآخرين متحكمة فيه ومتأصلة في مشاعره وبشكل عدائي أحياناً، وأنَّ المجتمع ومؤسسات التنشئة والثقافة بالتالي هي التي تُسهم مُجتمعة في تهذيب هذه النزعة وتخفيف وطأتها وتأثيرها عليه. فضلا عن أن حب المكافأة والتَّحفيز ينطوي ضمنا على كل معاني الرغبة في التملك والتميز عن الآخرين بهذا التملك. كيف يمكننا قراءة ظاهرة النزوع إلى التملك في الطفولة المبكرة عبر عنصري الرغبة في الاستحواذ والسعادة بالمكافأة، في ضوء قناعتنا بأن المشاعر الفطرية المرتبطة بالحاجة تَكُفُّ عن المطالبة بأكثر من إشباع الحاجة عندما يتم إشباعها، مع أن هذه النزعة لدى الطفل المبكر تبقى مُسيطرةً عليه حتى بعد إشباع كل حاجاته التي تكون في حاجة إلى إشباع؟!

في الواقع لا يوجد فرق بين الطفل المُبَكِّرِ وبين الإنسان الراشد في هذه النزعة إلى التَّمَلُّك بعنصريها، إلاَّ في مستوى ظهورها وفي طريقة التعبير عنها وفي الموقف الأخلاقي منها فقط. ولأن الطفل في سِنِّهِ المبكرة تلك مُتَحَرِّرٌ من مؤثرات التنشئة الاجتماعية، ومن التحفظات الأخلاقية، ومن الوعي بالواقع الموضوعي ومتطلباته، ومن إدراك الحدود والفواصل بين "الأنا" و"الأنت" و"الهو"، فإنه يعبر عنها بدون حرج أو تحفظ، عبر ممارسةٍ ما من شأنه أن يكشف عن رغبةٍ فَجَّة في الاستحواذ على ما في أيدي الغير من أقرانه على الأقل، وعبر إبداءِ استجابته وسعادته البالغتين بالمكافآت والحوافز التي يحصل عليها متميزا بها عن الآخرين. فيما تجعل التحفظات بمختلف أشكالها، ومنظومات القيم الأخلاقية، ومؤثرات المجتمع، تلك النزعة إماَّ كامنة أو مختفية تماما وإماًّ مُعَبَّرٍ عنها برغبة في التَّمَلُّك المحدود، أو التَّمَلُّك واسع النطاق، أو التَّمَلُّك غير المحدود، لدى الإنسان الراشد، مع بقاء النزعة إلى حب التملك عبر المكافأة أكثر بروزا لارتباطها في العادة بكفاءات خاصة يحب المرء إظهارَها لا إخفاءَها، لما فيها من

إشباع لنزعة التَّمَيُّز والظهور. تُرى هل معنى ذلك أن الشعورَ العارم بالرغبة في التَّمَلُّك هذا، هو نتاج نزوع فطري إليه، خلافا لكل ما قلناه وما قعَّدناه بشأن العلاقة بين الحاجة وبين تَمَلُّك حق الانتفاع؟!

بكل تأكيد فإن المسألة ليست على هذا النحو على الإطلاق. فالنزوع إلى تَمَلُّك حق الانتفاع بما يلبي الحاجات ويشبعها هو ناتج في الأساس عن وجود تلك الحاجات على وجه الحقيقة، ضمن منظومة أحاسيس ومشاعر فطرية غريزية الطابع. وبالتالي فإن النزوع إلى استمرار هذا التَّمَلُّك حتى بعد إشباع هذه الحاجات، لن يكون نزوعا إلى نفس المعنى للتملك ولا لتحقيق نفس الغرض الذي دفعت إليه المشاعر الفطرية الحاجاتية، والمتمثل بالرغبة في إشباع الحاجة.

نستطيع اكتشاف طبيعة هذا النوع الجديد من النزوع عبر ملاحظة أنه غير ذي جدوى في إشباع الحاجات، ولا حتى في تأمين مستقبلها، لأنها مشبعة أصلا به وبدونه حاضرا وربما مستقبلا أيضا، ولأنه نزوع إلى تَمَلُّك ما هو أكبر بكثير من متطلبات تلك الحاجات للإشباع. ومع ذلك فالنزوع إليه قائم وعميق. إنه نزوع إلى تَمَلُّك حق الانتفاع بما يُحَقِّق رغبةً فطرية في السيطرة والنفوذ والتحكم والقيادة. إذ من حقنا أن نتساءل عن القيمة الحقيقية وعن الدلالة الفعلية لأن يحرصَ شخصٌ ماًّ على امتلاكِ ثروةٍ قادرة على تلبية كلِّ حاجاته بأرقى صور التلبية الممكنة والمتاحة وأكثرها رفاهية وكُلْفَة، ويحرص مع ذلك على بقائها ثروة ضخمة وكبيرة بالقدر الذي لا يحس بأنها مُسَّت أو بأنه قد نقص منها ما يمكنه أن يؤثر في حجمها؟!

إن أية ثروة في العالم، عندما تزيد عن حدٍّ معين لا يُعتبر في ذاته كبيرا بالقدر المُتَصَوَّر بالقياس لما نراه في عالم اليوم من ثروات مهولة، تَفْقدُ قيمتَها على صعيد علاقتها بالحاجة التي تتطلب الإشباع، ويحدث نوع من الانفصال الفعلي بينها وبين تلك الحاجة. لأن الحاجة لا تتطلب ثراءً من النوع الكبير لإشباعها حتى بأرقى صورها ونماذجها ترفا وبذخاً. وإذن فإن الثروة بعد ذلك الحد المتصور تتحول إلى وسيلة من وسائل السيطرة والتحكم والنفوذ والقيادة. لذلك فإن قادة المجتمعات عادة هم أثرياؤها أو من يتحركون بتوجيهات من أولئك الأثرياء. إن الحاجات الاثنتي عشرة المذكورة سابقا لو افترضنا أنها ستُشْبَع على أعلى مستوىً ملوكي في العالم، فلا يمكننا تخيل أنها تتطلب ثراء من ذلك الذي يُسَمى فاحشا أو باذخا.

فلو تم السكن في قصر، ولو تم امتلاك عدة شاليهات متناثرة في أنحاء مختلفة من العالم للإقامة فيها أثناء السفر، وإذا استخدمت في التنقل أرقى وسائل النقل بما في ذلك الطائرت الخاصة، ولو تم تناول أرقى أنواع الأطعمة التي يجهزها أكفأ الطهاة في العالم. وإذا تم ارتداء ملابس من أغلى الماركات العالمية، واستخدام عطور مصنعة كماركات خاصة مسجلة باسم مستخدمها، والاستحمام بماء الورد، والإنفاق بترف على النُّزْهات والرحلات السياحية، والتداوي في أرقى وأغلى مستشفيات العالم في حالة المرض، وتشغيل عشرات الحرس والمرافقين الخاصين للحماية والأمن.. إلخ، فإن الانفاق السنوي لمن

يعتمد سياسة انفاقية على هذا القدر من المبالغة بأسعار أغلى دولة في العالم، لن تتجاوز بضعة ملايين من الدولارات.

ومع ذلك فإننا نعرف جيدا أن هذا المستوى من الحياة المُرَفهَة لا يَحياه حتى معظم أولئك الذين يستطيعون أن يعيشوا فيه، وأن مبلغ بضعة ملايين من الإنفاق السنوي هو مبلغ تافه أمام ما نعرفه من إنفاق غير معهود في تاريخ البشرية من قبل فئات شاءت الأقدار أن تضع بين أيديها ثروات خرافية القِيَم. فالمسألة في الثراء إذن ليست مسألة حاجات أساسية يجب أن تُشبع بأكثر طرق الإشباع رفاهية، بل إنها تلبية لنزعة إلى السلطة والنفوذ، تُوجه الثروات لتحقيقها بالشكل المناسب على المستويات المحلية والإقليمية والعالمية. وعندما تتجاوز الثروة إمكانات الحاجات وظروف السلطة والنفوذ، فإنها تتحول قطعا إلى وسيلة من وسائل الفساد والانحلال بكل أشكاله المتصورة. فضلا عن تضخيم بعض عناصر الحاجة بشكل غير مسبوق ولا معهود لتتم تغطية نفقاتها بشكل غير عادي.

إن مهمة الأديان والأخلاق عموما هي تخليص الفئات ذات النزعة السلطوية المدمرة من البشر من نزعتهم تلك، وتحويلها إلى نزعة بَنّاءَة. أو تخليص المجتمعات الإنسانية من أمثال أولئك بحرمانهم من مواقع السلطة والنفوذ، ومن تَكَدُّس الثروات في أيديهم. وبالتالي، فليس كل ما كان فطريا تجب مداراته أو يجب التجاوب معه وتقنين الواقع بما لا يقف في طريقه. ولسنا بحاجة لأن نثبت عدم فطرية النزوع إلى التملُّك، كي نضع القوانين والقواعد التي تنظمه بشكل قد يبدو أحيانا وكأن فيه اعتداءً على تطلعات الكثير من الطموحين إلى حدود واسعة منه، عندما يكون هذا التنظيم مطلبا أخلاقيا وعادلا.

لم يكن أعداءُ الملكية الخاصة في حاجة إلى ذلك القدر من تلجيم الفطرة والخروج على المنطق بادعاء عدم فطرية ما هو فطري، كي يثبتوا صحة وجهة نظرهم في ضرورة مناجزة الملكية الخاصة العداء. ولا يُعْطِي أنصارَ الملكية الخاصة مشروعيةً لفلسفتهم القائمةِ على إطلاق العنان لها، مجردُ إثبات أنها فطريةٌ وأن النزوع إليها نزوع طبيعي. فما أكثر الرجال الذين ينزعون إلى رغبةٍ عارمة في امتلاك عشرات بل ومئاتِ النساء والاستمتاع بهن بغير ضابط؟ ومع ذلك، فهل يوجد مجتمع على وجه الأرض تجاوب مع هذه النزعة الفطرية لملايين الرجال لمجرد أنها فطرية؟!

٣ - ملكية حق الانتفاع بين الفردية والجماعية

إن كل مجتمع بشري يُمارس العمليةَ الاقتصادية. وكل مجتمع تُمارَسُ فيه هذه العملية يتألف من تشكيلة كبيرة من الأفراد المُوَزَّعين على مختلف قطاعات الإنتاج السِّلَعي والخدماتي المتوفرة فيه. العمل هو الفعل الإنساني في الموجودات الطبيعية كي تتحول إلى سلع وإلى خدمات صالحة للاستهلاك البشري، وذلك بمساعدة عناصر أخرى تُسهم في عملية الإنتاج غير العمل الإنساني المباشر والمُعَبَّرِ عنه بالجهود البدنية والذهنية لمجموع الأفراد العاملين في المجتمع. إن مجموع أفراد المجتمع وهم يقدمون أعمالَهم

– أي جهودهم البدنية والفكرية – لتُحدِثَ فعلها في موجودات الطبيعة بالشكل الذي تصبح فيه هذه الموجودات سلعا وخدمات استهلاكية تلبي وتشبع حاجاتِهم، إنما يشركون عنصراً هاما من العناصر الإنتاجية المتوفرة في المجتمع في عملية الإنتاج. فالمجتمع المعين الذي يُمارس عملية الإنتاج لا يتوفر فقط على عملِ أفراده، بل هو يتوفر أيضا على الأرض التي يحيا عليها هذا المجتمع وما تحويه في باطنها وعلى ظهرها من مختلف الثروات الطبيعية، كما يتوفر على تراكمات جهود الآباء والأجداد متمثلة في رؤوس أموال ومظاهر إنتاجية وعملية متنوعة قائمة في المجتمع وعلى أرضه بصرف النظر عن طريقه وأسلوب التوزيع المعتمد في المجتمعات لتلك الثروات المتراكمة أو الأراضي القائمة.

إن كل فرد في المجتمع وهو يُسهم بعمله في إنتاج سلعة أو خدمة معينة يحتاج إلى كل السلع والخدمات المُنْتَجَة من قبل أفراد المجتمع الآخرين عبر أعمالهم المتَخَصِّصَة. وانطلاقا من ذلك فإن كلَّ فرد في المجتمع ونظراً لأنه لن يُنْتِج بعمله الخاص كافة السلع والخدمات التي يحتاج إليها، فهو يمتلك حق الانتفاع بكافة السلع والخدمات المُنْتَجَة في المجتمع، كي يستطيع إشباعَ حاجاته المتنوعة، كما ستُوَزع السلع والخدمات التي ينتجها على كافة أفراد المجتمع، عبر نهجٍ تَخَصُّصِيٍّ يتعمق في المجتمعات البشرية يوما بعد يوم مرتبطا بالتطور العلمي والمعرفي للإنسان.

إن نظرة فاحصة نلقيها على مجموع ما ينتجه مجتمع ما من سلع وخدمات لإشباع حاجات أفراده، تطلعنا على أن كل فرد فيه مهما كانت فاعليته الإنتاجية عالية في السلعة أو في الخدمة التي تقع ضمن دائرة تَخصصُّصِه، فإنه محتاج حاجة وجودية إلى الآخرين وسلَعِهم وخدماتِهم مهما كانت فاعليتهم قليلة من وجهة النظر الإنتاجية. فربما أننا نستطيع التأكيد على أن عاملاً ماًّ في مصنع للكيماويات يُنتج يوميا طناًّ من مادةٍ مُعينة تصلح لحماية ألف هكتار من الأراضي الزراعية من الحشرات الضارة بالزراعة. ورغم ذلك فإن هذاً "الطن" لن يفيده في شيء إذا لم يحصل على لقمة يأكلها وعلى ثوب يلبسه وعلى عقار يتداوى به عند مرضه وعلى ساعة يرتاح فيها، وعلى بيت يسكن فيه، وعلى معبد يخلو فيه إلى الإله الذي يؤمن به. إن حاجة الإنسان في المجتمع إلى نتاج أعمال الآخرين حاجة حيوية تقتضيها طبيعته البشرية ضمن إمكانات العصر شديدة التَّخَصُّص إلى أبعد الحدود. وهنا نتساءل لماذا يمتلك الفرد في المجتمع حق الانتفاع بإنتاج الآخرين؟

إن مجردَ بروزِ الحاجة الإنسانية يقتضي في حد ذاته امتلاك حق الانتفاع بما من شأنه أن يشبعَها، ولو كان في أيدي الغير عند توفره. وامتلاك الفرد لحق الانتفاع بما في أيدي الغير لإشباع حاجته لا يستند فقط إلى كون هذا الفرد يُسهم بعمله في إنتاج ما من شأنه أن يشبع الآخرين، وبالتالي لكون الآخرين يشاركونه في ملكيتهم لحق الانتفاع بما ينتجه من سلعة أو من خدمة، بل هو يستند إلى مبدأ الحاجة ذاتها. من هنا يُمكن تفسير حق العاجز عن العمل أو من هو دون سن العمل في الحصول على حاجاته رغم عدم

مساهمته بعمله في إنتاج السلع والخدمات، أو على الأقل رغم قصور قدرته عن المساهمة بالحجم الذي يعكس حاجته التي يستوفيها من المجتمع كحق طبيعي له بحكم كونه إنساناً يحيا ويحتاج. ولولا استناد مبدأ حق الانتفاع بما في أيدي الغير إلى هذا الأصل لعجزنا عن تقديم تفسير فلسفي متماسك لحق العاجزين في إشباع حاجاتهم.

ولكن إذا كان المجتمع بمجموع أفراده يتكفل للفرد الواحد منه بتمليكه لحق الانتفاع بمختلف مفردات إنتاجه من سلع وخدمات من أجل إشباع حاجاته الطبيعية منها في جميع حالاته سواء كان قادراً على الإنتاج أو لم يكن، وذلك بحكم مبدئية وضرورة إشباع الحاجة الإنسانية المطلوبة فطريا، أفليس من مقتضيات العدالة والانسجام مع المعقول عندئذ أن يَمتلك المجتمع بمجمله حق الانتفاع من عمل الفرد كاملا غير منقوص عندما يكون الفرد قادراً عليه بصورته الكاملة تلك. إن ملكية المجتمع بمجموعه لحق الانتفاع من عمل أفراده كاملا أمرٌ ضروري كي يتكفل لهم فُرَادَي بتمليكِهم لحقهم في الانتفاع بالسلع والخدمات المنتَجَةِ عبر أعمالهم. ووجه الضرورة يكمن في أنه لو افترضنا أن كل فرد سينعتق من الالتزام بتقديم منفعة عمله للمجتمع كحق لهذا المجتمع عليه، فهذا يعني أن المجتمع في النهاية وهو مجموع الأفراد سيفتقر إلى أي ناتج عملي من سلع أو من خدمات، وبالتالي لن يستطيع أن يلتزم لأي فرد فيه بتمليكه لحقه في الانتفاع، لأن الناتج الإجمالي للمجتمع من السلع والخدمات هو في النهاية الناتج الإجمالي الحاصل عبر أعمال مجموع الأفراد العاملين في هذا المجتمع.

إن هذه الصورة التي نوضحها تُبرز علاقةً جدليةً عميقةً ومتأصِّلَة ومُتَجَذِّرَة بين ملكية حق الانتفاع بصورتها الفردية وملكية حق الانتفاع بصورتها الجماعية. فالمجتمع ككل يمتلك حق الانتفاع بأعمال أفراده العاملين كعنصر من عناصر الإنتاج الرئيسية في المجتمع في سياق عملية الإنتاج الإجمالية فيه. وكل فرد من هؤلاء الأفراد يمتلك بالتالي حق الانتفاع من السلع والخدمات المنْتَجَة في المجتمع في سياق إشباع حاجاته النسبية المنبثقة عن ضرورات الفطرة، ولا يمكن للمجتمع أن يمتلك الحق الأول إن لم يمتلك أفراده الحق الثاني. كما أنه لا يمكن لهولاء الأفراد أن يمتلكوا الحق الثاني إذا لم يستوف منهم المجتمعُ الحقَّ الأول. وحيث يكون حق الانتفاع بالعمل حقا للجميع، فتقديمه له واجب الأفراد، وحيث يكون حق الانتفاع بالسلع والخدمات المنْتَجَة حقاً للأفراد، فتقديمه لهم هو واجب المجتمع ككل.

إن المجتمع ككل لا يمتلك فقط حق الانتفاع بأعمال مجموع أفراده كي يكفل لكلٍّ منهم ملكيته لحق الانتفاع بالسلع والخدمات المنْتَجَة عبر تلك الأعمال الجماعية، بل هو يمتلك أيضا وبِمَا هو مجتمع، حقَّ الانتفاع الجماعي بكافة العناصر والعوامل المختلفة التي تدخل في الإنتاج. فهو يمتلك حق الانتفاع بالأرض وبما في باطنها وبما على ظهرها، كما يمتلك حق الانتفاع بجهود وأعمال الآباء والأجداد المتراكمة والمُعَبِّر عنها إماَّ برؤوس أموالٍ نقدية أو عينية. فإذا كان المجتمع يمتلك حق الانتفاع بأعمال أفراده، وهو العنصر

الإنتاجي الذي تبدو فيه الحرية والإرادة واضحةً أكثر من باقي العناصر الإنتاجية الأخرى، فمن باب أولى أن يمتلك المجتمع حق الانتفاع الجماعي بتلك العناصر الإنتاجية المشار إليها. وإذا كان الفرد لا يمتلك بمفرده حق الانتفاع بعمله، بل هو يُشرك الآخرين فيه ويشاركهم في الانتفاع بأعمالهم، فمن الطبيعي أن لا يمتلك بمفرده حق الانتفاع بباقي عناصر الإنتاج، وأن يكون هو والآخرون من أفراد المجتمع شركاء في ملكية المنفعة المترتبة على تلك العناصر. وهكذا نَخلص إلى أن مجموع أفراد المجتمع يمتلكون حق الانتفاع بكافة عناصر الإنتاج في مجتمعهم، وهي العمل ورؤوس الأموال والأرض، على أن يتم السعي الاجتماعي الجماعي إلى إشباع الحاجات الفردية التي اقتضت اللزوم الفطري لهذا الانتفاع لكل أفراد المجتمع الواحد.

إن وضعَ نظام عادلٍ للملكية في المجتمع لا يقوم على البحث عن مشروعيةٍ لمكوِّنات ذلك النظام في فطرية أو عدم فطرية العناصر التي ستنظمها قواعده. بل هو يقوم على تصور مذهبي للعدالة تُنْتَج ثروة الأمة وتُوَزَّع في ضوئه وفي ضوء فضاءاته، حتى لو كان في ذلك خروج على القواعد التي بدت لنا فطرية، والتي بدا لنا الخروج عليها منطويا على شكل من أشكال الخروج على متطلبات الفطرة. وإذن فلماذا سقنا كل هذا الحديث عن الفطرة وعن علاقتها بالملكية وبالحاجات الإنسانية؟! سيتضح لنا السبب في ذلك بعد أن نخلص إلى النتائج الرئيسة التالية في موضوع العلاقة بين تلك العناصر الثلاثة..

١ - الإنسان لا يتملك الأشياء والموجودات على الحقيقة لا فردا ولا جماعة، وإنما يتملك حق الانتفاع بتلك الأشياء والموجودات بما يشبع حاجاته، تَملكا ضروريا وكحقٍ من حقوقه الطبيعية.

٢ - إن تَملكَ حقِّ الانتفاع يتصف باللزوم الفطري، لأن الفطرةَ متمثلة في الإحساس بالحاجات الطبيعية، لا تُشْبَع إلاَّ به، رغم عدم فطريته المباشرة. وهذا ما عناه الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم بوصفه للإسلام بأنه دينُ الفطرة، أي بوصفه له بأنه الدين الذي لا يقف في وجه الغرائز الطبيعية التي يجب أن تُشبع ضرورةً، وهي تطالب بحقها في أن تُشْبَع، لا بوصفه له بأنه الدين الذي يتجاوب مع الفطرة أياًّ كانت، حتى لو انطوت على ما من شأنه أن يسيئَ إلى الآخرين أو أن يعتديَ على حقوقهم، مادامت الفطرة تنطوي على أشياءَ من هذا القبيل أحيانا. وبالتالي فهو الدين الذي يعترف بكل الحقوق المترتبة للبشر في ضوء متطلبات فِطَرِهم الطبيعية العاكسة لحاجاتهم الحيوية التي لا يتحقق أمر الاستخلاف بدونها. وهو من ثمَّ الدين الذي يدعو إلى صياغة العلاقات الاجتماعية اقتصادية الطاَّبَع بين الناس على أساسِ مقدرةِ تلك العلاقات على تلبية حاجات الفطرة تلبيةً تامة بوصف تلك الحاجات حقوقا طبيعية غير قابلة للمساس بها أو بوضعها مَوْضِعَ مساومة.

٣ - إن النزوعَ إلى الرغبة في التملك لإشباع الحاجات، يتلاشى وينتهي بإشباع تلك الحاجات. وإذن فإن أيَّ نزوعٍ للتملك بعد هذا الإشباع هو ناتج عن سبب آخر لا علاقة له بالحاجات الأساسية للإنسان،

ولا علاقة له بالفطرة بوصفها تلك الحزمة من الحاجات التي تتطلب الإشباع المُلِح كي يقوم الإنسان بدوره المنوط به في الحياة من حيث المبدأ.

٤ - إن أيَّ نزوعٍ لتملك حق الانتفاع بعد تلبية الحاجات الأساسية الاثنتي عشرة بالشكل الذي يخرجها من دائرة الاهتزاز والقلق وعدم الأمان المستقبلي، ويحققها بمستويات راقية ومرفَّهة، إنما يقوم لتحقيق هدف واحد، هو النفوذ بالمعنى الواسع لكلمة نفوذ. سواء كان نفوذا اجتماعيا أو سياسيا أو إعلاميا أو ثقافيا، أو غير ذلك. لأن الثروة كلما زادت عن آفاق تلبية الحاجات، تفقد أيَّةَ قيمةٍ لها تربطها بِمستويات الاستهلاك التي تُعَبِّر عن الحاجة، وتتحول إلى أداة تحريك وإلى سلاح تَحَكُّم.

٥ - إن هناك بشراً لو امتلكوا الثروة تحولوا إلى فاسدين مفسدين منحلين، وبالتالي فيجب أن يقوم نظام العدالة في مسألة الملكية على عدم إتاحة الفرصة لهم كي يتملكوا، أو نزع ملكياتهم إذا تملكوا، أو توجيهها قسرا إلى حيث يفقدون قدرتهم على استغلالها للفساد والإفساد.

٦ - إن النزوع إلى "التَّمَيُّزِ والظهورِ والتَّحْفيزِ والمكافأةِ"، هو نزوع أصيل وفطري في الإنسان، وليس في هذا النزوع الفطري إذا تَمَّت السيطرة عليه وإذا تَمَّ توجيهه الوجهة السليمة ما يُمكنه أن يكون أداةَ إفساد أو إضرار. وبما أن الإسلامَ دينُ الفطرة، فيجب أن يقوم نظام العدالة لديه على أخذ هذه المسألة بعين الاعتبار، على ألاَّ تتعارضَ منظومات تنظيمه لهذه النزعة الفطرية مع منظومات تنظيمه لقواعد تلبية حُزَم الحاجات الأساسية.

٧ - وبعد أن تأكدت لدينا النتائج السابقة بخصوص موضوع الملكية كحقائق ثابتة تحكم الإطار النظري له، يجدر بنا الآن أن ننتقل مستندين عليها وعلى مضامينها إلى معالجة ما تقتضيه العدالة من طرائق للتعامل الواقعي مع ما يمتلك الإنسان فردا أو نوعاً حقَّ الانتفاع به لسد حاجاته. إن العدالة الاجتماعية بوجه عام وفي الجانب الاقتصادي منها بوجه خاص تقوم على أساس الإقرار أولاً بالمباديء التالية..

- في العادة فإن جهدَ الإنسان الموهوب له من الله عَبْرَ قوانين الطبيعة، يناسب حاجتَه من حيث قدرة هذا الجهد على الحصول على ما من شأنه أن يُلَبيِّ الحاجة الإنسانية الملحة لديه ويشبِعَها، وتبرز هذه الحقيقة أكثر ما تبرز عند إمعان النظر في واقع الإنسان القديم، نظرا لبساطة حياته وطرائق إشباعه لحاجاته، في حين أن إنسان اليوم يعيش وضعا شديد التعقيد من حيث طرائق إشباع هذه الحاجات. فكُلُّ هيئات ومؤسسات المجتمع الذي هو بدوره كبير وشديد التعقيد البُنْيَوي، تصير بالنسبة لكل إنسان مهمة وحيوية من أجل إشباع حاجاته. فالتطور هو الذي أوصلَ الإنسان إلى هذا الارتباط الحيوي لكل فرد في المجتمع بكل هيآته ومؤسساته، في حين كان الإنسان القديم، ويَصِحُّ هذا القول كلما أوغلنا في تاريخه قِدَماً، أقلَّ ارتباطا بالمؤسسات الاجتماعية الأخرى، نظرا لأن عملية الإنتاج لإشباع الحاجات، لم تكن معقدة بالشكل الذي هي عليه الآن.

إذن فالقطاع الكبير والواسع جدا من البشرية يمتلك قدراتٍ وجهوداً تقارب حجم الحاجات المطلوب إشباعها لديهم. وهذا لا ينفي بل يؤكد وجود قطاع صغير آخر من الناس يتوزع أفراده بين فئتين: الأولى تَمتلك جهوداً أقلَّ من قدرتها على تلبية وإشباع الحاجات الضرورية الملحة لها. والثانية تَمتلك جهودا أكبر من قدرتها على إشباع تلك الحاجات. وتعكس الفئة الأولى مجموع العاجزين والضعاف وقليلي القوة والقدرة على الصعيدين الذهني والبدني. فيما تعكس الفئة الثانية مجموع القادرين والأقوياء على الصعيدين الذهني والبدني أيضا. وهذا التقسيم الفئوي ليس تقسيما هندسيا لأفراد المجتمع، بل هو تقسيم تَكَتُّلِي، إذ أن نفس القادرين جدا، تختلف إمكاناتهم الزائدة، كما أن الضِّعاف تختلف مراتب ضعفهم، والعاديون يدورون ويتمحورون حول معيار قُدْرَوي واحد، وإن كانوا لا يطابقونه جميعا وبنفس الصورة.

– إن الحاجاتِ الإنسانية بوجه عام حاجاتٌ متقاربة في حجومها لدى كافة الأفراد ولا تَختلف فيما بينهم إلاَّ في حدود ضيقة جدا. فهذا ما يؤكده العلم والمنطق والتجربة. وبالتالي فإن إشباع هذه الحاجات في زمان ومكان معينين يقتضي حجوما من السلع والخدمات متقاربة لدى الجميع. فحاجة الإنسان للجنس الآخر يشبعها عادة اتصال الذكر والأنثى. وحاجته إلى الطعام تشبعها عادة ولدى الجميع كميات محددة علميا من المواد الغذائية. وكذلك حاجته إلى الشراب، والسكن الذي يُؤْوِي الإنسان يؤدي غرضه لدى الكل باستثناء خلافات بسيطة تتعلق بعدد الأفراد الذين سينتفعون بهذا السكن. وحجم الراحة التي يَحتاجها الأفراد العاديون متقاربة في العادة.. إلخ. أماَّ الحالات التي يحتاج فيها الأفراد لحجوم أكبر من السلع والخدمات للانتفاع بها من أجل سد الحاجة لديهم، فهي حالات نادرة وقليلة وتُعتبر استثناءً للقاعدة الأساسية.

– إن المقدرة الذهنية والبدنية للإنسان هي مقدرة موهوبة له ومعطاة لا يتحكم هو شخصيا في صنعها لنفسه لا بالزيادة ولا بالنقصان إلاَّ بقدرٍ ضئيلٍ وبعد تَجاوز سنٍّ معينة يكون فيها فعله قليلاً لأنه اكتسب الأساس من خارج حدود ذاته وإرادته. والبيئتان الاجتماعية والطبيعية هما اللتان تسهمان إسهاما عميقاً في صنع هذه القدرات وفي تشكيلها بشتى القوانين الطبيعية والاجتماعية. وما يقال عن القدرة الذهنية والبدنية يقال عن حجم الحاجة وعن حجم ما من شأنه أن يشبعها، وبنفس الصورة، فليس الإنسان هو الذي يجعل من نفسه إنساناً يمتلك طاقة جنسية هائلة ولا هو الذي يركب جسمه بطريقة تقتضي منه أن يضاعف الغذاء اللازم له، ولا هو الذي وَرَّثَ نفسه مؤهلاتِ الحاجة الإنسانية بأيِّ شكلٍ من أشكالها. فكل ذلك مُكتسب جاء من خارج حدود ذاته، وتكون مساهمته في صقل هذه الحاجات وترويضها وصنعها ضيقةً لا يمكنه التدخل فيها إلاَّ بعد سنٍّ معينة هي سن الرشد الاجتماعي. أماَّ قبل ذلك فهو عجينةٌ تُصنَع وصفحةٌ بيضاء تتلقى لتواجِهَ الحياةَ بعد ذلك بقدرات أُعطِيَت لها وبحاجاتٍ فُرِضَت عليها.

- كل إنسان ونتيجة لكونه يعيش في بيئة اجتماعية وطبيعية تؤثر في بُنْيَتِه الحاجاتية والقُدْرَوية بشكل أو بآخر، فهو معرض من حيث المبدأ لأن يكون واحداً من أية فئة من الفئات التي سبقت الإشارة إليها على صعيدي القدرة أو الحاجة. فكل إنسان معرض لأن يكون ضعيفا أو عاجزاً، ذكيا أو غبيا أو مجنونا، قويا أو قادرا، بِحَسْب ما تعطيه الطبيعة وما يعطيه المجتمع. كما أن كل إنسان معرض لأن تكون حاجته بالحجم الفلاني أو بالحجم الفلاني رغما عنه وليس بإرادته أو باختياره.

- بما أن جهودَ الأفراد في المجتمع الذي يُمارس العملية الإنتاجية ليست هي العنصر الوحيد المسْهِمَ في الإنتاج، بل هي عنصرٌ واحدٌ من مجموعة عناصر، فهنالك علاوة على عنصر العمل الذي هو جهود الأفراد، عنصر الأرض وما عليها وما في باطنها، كما أن هنالك عنصر تراكم جهود الآباء والأجداد (رؤوس الأموال العينية والنقدية). نقول.. بما أن هذا هو واقع العملية الإنتاجية في المجتمع، فلا يكفي أن تكون جهود الأفراد في مجموعها قادرةً على إنتاج ما من شأنه إشباع الحاجات الملحة لهم كي يتم إنتاجها ما دامت هنالك عناصر أخرى جوهرية وأساسية في العملية الإنتاجية، واحتمال قصورها عن الأداء اللازم أو الضروري وارد. فأن يكون الناتج الإجمالي من السلع والخدمات في المجتمع كافياً أو غير كافٍ لإشباع حاجات أفراده، مسألة ترتبط بمدى الفعالية الإنتاجية لتركيب عناصر الإنتاج المذكورة على بعضها البعض بصورة أو بأخرى.

- إن السلع والخدمات التي يحتاجها الإنسان لإشباع حاجاته المتنوعة والثابتة زمانا ومكانا تُنْتِجُها مؤسساتٌ إنتاجية عديدة يعج بها المجتمع الذي يُمارس العملية الإنتاجية بوجه عام، وبما أن الإنسان في هذا المجتمع يمتلك حق الانتفاع الطبيعي بتلك السلع والخدمات لإشباع حاجاته، فهذا يعني بالتالي وبالضرورة أن أيَّ إنسان يَمتلك حق الانتفاع بتلك المؤسسات الإنتاجية وبتلك العناصر والعوامل الإنتاجية، كي يتمكن بالتالي من الانتفاع بالسلع والخدمات المُنْتَجَة عبرها ومن خلالها. كل أفراد المجتمع إذن شركاء طبيعيون في ملكية حق الانتفاع بعناصر الإنتاج، كما أنهم شركاء طبيعيون في الانتفاع بالمؤسسات الإنتاجية التي انبثقت عن استغلال تلك العناصر، لتكون النتيجة الملزمة لنا موضوعيا في نهاية المطاف أن عناصر الإنتاج من عمل ورأس مال وأرض هي ملك عام من حيث حق الانتفاع بها، وكل ما ينبثق عنها من مؤسسات إنتاجية تتصف بنفس الصفة العامة في ملكية حق الانتفاع بها، ولا يصح أن يُمَلَّك حق الانتفاع بشيء من ذلك ملكية فردية إطلاقا لعدم انسجام ذلك مع مقتضيات التطور وبالتالي مع مقتضيات العدالة.

رابعاً.. مدخل إلى نظرية توزيع الإنتاج في المذهب الاقتصادي الإسلامي

لا يختلف مسلمان على أن الله سوف يحاسب الناس يوم القيامة إن شراً فبشر، وإن خيراً فبخير.. (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) (الزلزلة ٧، ٨). كما لا يختلف مسلمان أيضا على أن معايير محاسبة الناس هي أعمالهم الإرادية مناط التكليف.. (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) (الحجرات ١٣).. (إن الله لا ينظر إلى صوركم وأجسادكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم).. ولا يخفى على أحد أن التقوى هي الصورة العملية للمراد بالتكليف الإلهي للإنسان أساسا.

إنه بصرف النظر عن الأسلوب الذي سيتبعه الله مع عباده ليستوفي منهم أعمالهم يوم القيامة ليحاسبهم على أساسها بما يكفل تمثل الإرادة التامة فيها، فمن المؤكد أنه لن يحاسبهم بأي حال على أي أمر خارج عن إرادتهم لم يساهموا هم أنفسهم في فعله وصنعه. وبناءً على ذلك فلن يميز الله في الآخرة بين الناس إلاَّ على أساس صنائعهم المقدور عليها بنفس المستوى ضمن نفس الشروط التي لا يمكن لأحد غير الله أن يحكم عليها وأن يستوفيها من الناس، بحيث لا يجوز في حق الله أن يعاقب رجلا سرق لأنه جائع إذا كان سيعاقبه أصلا بنفس مستوى عقاب رجل سرق رغم أنه ليس جائعا. كما أنه لا يجوز أن يعاقب الله سارق مال أسرة كما يعاقب سارقي أموال الأمم والشعوب وناهبي ثرواتها.

الله سبحانه وتعالى إذن وانسجاما مع مقتضى عدله المطلق، لن يُمَيِّزَ بين الناس لا في النعيم ولا في العقاب إلاَّ على أساس أعمالِهم التي يَمتلكون إزاءَها نفس الحجوم من الإرادات فيتفاوتون فيها رغم ذلك. وبما أن حجوم الإرادات عند الناس تتأثر أحيانا كثيرة بظروف بيئاتِهم الاجتماعية والطبيعية فيتفاوتون فيها انطلاقا من تفاوت التأثيرات البيئية والاجتماعية والطبيعية عليهم. وبما أن التأثيرات البيئية هذه خارجة عن إرادتهم غالبا، ما يجعل الاختلاف في حجوم الإرادات قضية خارجة عن إرادتهم أيضاً، فإن الله آخذٌ هذه الحقيقة بعين الاعتبار بكل تأكيد، لأن هذا ما يقتضيه العدل. إذ ليس مِماَّ ينسجم مع عدل الله أن يحاسب إنسانا يؤمن بالسحر والشعوذة كطريقة للعلاج إذا كان يعيش في بيئةٍ اجتماعية تُكَرِّسُ فيه منذ الصِّغر فاعلية هاتين الممارستين في شفاء الأمراض، بنفس حجم محاسبته لأنسانٍ آخر يؤمن بذلك مع أنه يعيش في بيئة اجتماعية تُكَرِّسُ كل وسائلها التربوية والإعلامية لتسفيه فاعلية هذه الممارسات بصورة تتحرى فيها العلمية والموضوعية.

فإذا كان مقتضى العدل الإلهي أن لا يُمَيِّزَ الإنسانُ عن أخيه الإنسان في شيء اقتضته صفاته الموهوبة له من قبله سبحانة وتعالى عبر القوانين الطبيعية والاجتماعية يوم الحساب لإحقاق الحق وإبطال الباطل.

فماذا يحدث لو حاولنا إسقاط هذا المفهوم للعدل على الواقع الإجتماعي للإنسان فيما يتعلق بالناحية الاقتصادية تحديدا؟!

في أي مجتمع يمارس العمليةَ الإنتاجية يقدم الأفراد العاملون في المجتمع جهودهم المُعَبَّر عنها بأعمالهم. ومن الطبيعي أن تتفاوت جهود العاملين في العملية الإنتاجية استناداً إلى ما سبق وأن أشرنا إليه بخصوص التفاوتات المقدرية الموهوبة من قبل الله لعباده عبر ما أرساه من قوانين في هذا الكون، سواء كانت هذه الجهود ذهنية أو بدنية. سنفترض نظرياً الحالة التي يقدم فيها كل فرد عامل كامل جهده المقدور عليه، وأن التفاوتات بين الجهود المُقَدَّمَة ليست بسبب الإهمال أو التقصير أو الكسل أو الرغبة في الحياة بالتَّطَفُّل على جهود الآخرين، بقدر ما هي بسبب التفاوتات الطبيعية والبيولوجية التي أشرنا إليها بين الأفراد. سنُواَجَه في النهاية بإنتاج إجمالي من السلع والخدمات في المجتمع حققه تضافر الجهود المتفاوتة "طبيعيا" لجميع الأفراد العاملين فيه مع باقي عناصر الإنتاج من أرض وما حوت، ومن رأس مال تركه الآباء والأجداد، وهذا الناتج الإجمالي من السلع والخدمات سَيُوَزَّع على كل أفراد المجتمع. فعلى أي أساس سيوزع؟

من الواضح أن الأرض ما كانت لتنتجَ شيئا لولا العمل، أي لولا جهود الأفراد. كما أن العمل ما كان ليكون له معنىً لولا الأرض التي كان العمل فيها وبها. وأن كل ذلك ما كان ليصل إلى مستوىً إنتاجي معين لولا رأس المال، أي لولا جهود الآباء والأجداد، ولكان أقل لو كان رأس المال الاجتماعي المتوفر أقل. إن هذه العناصر مُجتمعةً إذن هي صانعة الإنتاج الإجمالي للمجتمع. وبما أن هذه العناصر الإنتاجية ليست ملكا لأحد دون أحد، بل إن ملكية حق الانتفاع بها هي لكل المجتمع كما ظهر لنا ذلك بوضوح عندما تحدثنا عن نظرية الملكية. فإن مسألة التوزيع تبدأ من هذه النقطة باحثةً عن أعدل الطرق لتوزيع الناتج على أفراد هذه الشركة الكبيرة المُسَماَّة مجتمعا منتجا.

يمكننا أن نقرر منذ البدء أن معيار التوزيع على أفراد المجتمع لن يكون هو الجهد المقدم من قبل العاملين، فجوهر العدالة والموضوعية كما سيتبين يتعارض مع هكذا معيار للأسباب التالية..

١ – من المستحيل عمليا وضع مقياس دقيق يمكن التَّعرف من خلاله على دور كل عنصر من عناصر الإنتاج في عملية الإنتاج ذاتها. فالأرض ورأس المال والعمل، هي عناصر شاركت في عملية الإنتاج مشاركة تامة وجوهرية. فإذا أردنا أن نعرف حجم مساهمة كل واحد من تلك العناصر في السلع والخدمات المُنْتَجَة، فسنقف عاجزين عن ذلك عجزا تاماً. إن الموضوعية تقتضي كي نعرف معرفة دقيقية حجم المساهمة التي يقدمها كل عنصر من عناصر الإنتاج بنسبٍ رقمية مُحددة، أن نقوم بثلاث عمليات عزل وفرز متتابعة تتمثل الأولى في مُمارسةِ الإنتاج باستثناء عنصر العمل وبمشاركة رأس المال والأرض فقط.

وتتمثل الثانية في ممارستها باستثناء عنصر الأرض وإشراك عنصري العمل ورأس المال فقط. وتتمثل الثالثة في ممارسة العملية الإنتاجية باستثناء رأس المال وبإشراك العمل والأرض فقط. وذلك من أجل أن نَحصل على عدد من المعادلات الرياضية بعدة مجاهيل هي عناصر الإنتاج الثلاث وكميات الإنتاج في الحالات الثلاث، ليتسنى لنا بعد ذلك معرفة الكمية الرقمية التي يسهم فيها كل عنصر من تلك العناصر في العملية الإنتاجية. ولكن من الواضح أن تَحقيق أيٍّ عملية من تلك العمليات قضية مستحيلة. إذ لا يمكن الحصول على أيِّ إنتاج إذا قمنا بعزل أيِّ عنصر من تلك العناصر. فكل عنصر منها إذن جوهري في العملية الإنتاجية بصرف النظرعن عدم إمكانية تحديد مساهمته الكمية. فإذا استثنينا الأرض فلن ننتج شيئا، لأن الإنتاج لن يكون إلاَّ بها وعليها. وإذا استثنينا العمل فلن يحصل إنتاج، لأن الأرض لن تنتج شيئا إذا لم يعالجها الجهد البشري بالعمل. وإذا استثنينا رأس المال، فهذا يعني أننا سنعود بأنفسنا إلى اللحظة الأولى للتواجد الاجتماعي للإنسان، وسنبقى ندور فيها، وهذا مستحيل، لأن اللحظة الثانية لهذا التواجد تقتضي وجود رأس مال.

نستطيع أن نتبين استحالة الحصول على نِسَبِ المساهمات الرقمية لتلك العناصر رياضيا بالعرض التالي..

سنفترض أن العمل هو (ع)، ورأس المال هو (ر)، والأرض هي (أ). فعندما نستثني الأرض سنحصل على معادلة الإنتاج التالية.. (ن١ = ع + ر). وعندما نستثني العمل سنحصل على المعادلة التالية.. (ن٢ = أ + ر). وعندما نستثني رأس المال سنحصل على المعادلة التالية.. (ن٣ = ع + أ). حيث تُعَبِّر (ن١، ن٢، ن٣) عن الناتج في الحالات الثلاث على التوالي. وبحل المعادلات الثلاث السابقة نحصل على النتائج التالية..

$$\text{أ} = \frac{\text{ن٢} + \text{ن٣} - \text{ن١}}{٢}$$

$$\text{ر} = \frac{\text{ن٢} + \text{ن١} - \text{ن٣}}{٢}$$

$$\text{ع} = \frac{\text{ن١} + \text{ن٣} - \text{ن٢}}{٢}$$

من الواضح أن المعادلات السابقة معادلات يستحيل الوصول إلى أيِّ حلٍّ لها. فكل مجهول من المجاهيل محسوب بدلالة ثلاثة مجاهيل لا تقوم أصلا بدون معرفة قيمة المجهول الذي عَّبَرت عنه كَمِّياً. فالمسألة

إذن مسألة مستحيل مَبني على مستحيل. وإذا تبين لنا ذلك، فأيٌّ معنىً من معاني العدل يقتضيها ذلك الطلب الذي يطالب بأن يكون توزيع الناتج على أفراد المجتمع عبر توزيعه على مختلف عناصر الإنتاج، على أساس المساهمة التي يقدمها كل عنصر من تلك العناصر في العملية الإنتاجية. إن النتيجة الأولى إذن هي أن مَجموع جهود الأفراد أساسا هو كمية مجهولة تستحيل معرفتها ويستحيل حسابها رقميا من خلال الكشف عن حجم مساهمة أولئك الأفراد أنفسهم في العملية الإنتاجية. وإذا كانت هذه المساهمة مَجهولةٌ فكيف نستطيع معرفة مساهمة كل جهد من تلك الجهود منفرداً؟ إن القضية الوحيدة المعروفة هي حجم الإنتاج الكُلِّي الذي يمتلك كل المجتمع حق الانتفاع به لسد حاجات أفراده، ويجب أن يتوزع هذا المجموع على أساس معيار آخر غير معيار الجهد البشري.

٢ - إذا تبينت لنا مما سبق استحالة قياس نسبة مساهمة الجهد البشري في عملية الإنتاج ككل، فمن باب أولى أن قياس هذا الجهد على المستوى الجزئي (الفردي) في مختلف المؤسسات الإنتاجية أكثر استحالةً. فإذا كان الكل الذي هو بالتالي مجموع الأجزاء مجهولاً، فإن تلك الأجزاء أيضا مجهولة، ولو لم تكن كذلك لأمكن حساب مجموعها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن السلعة أو الخدمة تشترك في إنتاجها عادةً علاوة على العناصر الإنتاجية من أرض ورأس مال، جهود بشرية عديدة قد تكون متساوية وقد تكون متباينة، ومن المستحيل عمليا قياس كمية الجهد المبذول من قبل كل فرد عامل في المجتمع في إنتاج سلعة أو خدمة معينة، إذ لا وجود لوحدات قياسية من هذا القبيل تصلح لقياس جهود الأفراد وحجوم مساهماتهم في العملية الإنتاجية فردا فردا.

صحيح أن هنالك حالاتٍ خاصةً نستطيع أن نقدر فيها تقديراً تقريبياً أن عَمَلاً معينا قد أسهم أكثر من غيره في إنتاج سلعة أو خدمة معينة، أو في تطوير شيء من ذلك. ولكن مثل هذه الحالات تبقى نادرة ومحدودة، كما أنها ستبقى ظَنِّيَّة تفتقر بدورها الى الحساب الكمي، ومع ذلك فإن مثل هذه الحالات لها ملابساتها الخاصة التي تندرج ضمن فكرة الحوافز. وهكذا نخلص إلى صياغة المسألة على النحو التالي.. فإماَّ أن جهود كافة الأفراد المبذولة متساوية، وبالتالي فليست هنالك مشكلة، وسيتم توزيع الناتج بالمساواة على الجميع. وإماَّ أن الجهود متباينة بحكم التباين في المقدرات الذهنية والبدنية ابتداء، ولا يوجد مقياس لتحديد الفروق بين تلك الجهود المبذولة، فلا يصح إذن اعتبار الجهد معياراً أو مقياساً لتوزيع الإنتاج على الأفراد المُنْتِجين.

٣ - اذا كنا فيما مضى نتحدث عن استحالة استيفاء قياس كمي للجهد سواء على مستوى الأفراد لمعرفة مساهمة كل منهم في العملية الإنتاجية بالنسبة للآخرين، أو على المستوى الإجمالي للمجتمع لمعرفة

مساهمة مجموع جهودهم في العملية الإنتاجية إلى جانب العناصر الأخرى. فإننا كنا نناقش الجهد من وجهة نظر حسابية. ولكن ليس ذلك كل ما في مسألة الجهد من تناقضات تؤكد استحالة إمكانية اعتماده مقياساً لتوزيع الإنتاج. فإن تعارض مفهوم معيارية الجهد مع مقتضى العدل يعتبر أهم ما في المسألة، لأن التناقض الحسابي السابق إذا كان يطرح المسألة على أساس أنها تُعْيِينا ونحن نبحث عن حلٍّ لها من وجهة نظر رياضية، فإن التعارض التالي مع العدالة سوف يجعل اعتمادَها معياراً مرفوضاً ومنبوذاً عقلا وإن استطعنا استيفاءها كَمِّياً، مع أننا لم ولن نفعل.

إن العامل الذي يُنتج في وحدةٍ زمنية ضعف ما ينتجه عامل آخر بحكم تفاوتِ المقدرات الذهنية والبدنية الموهوبة لهما من الطبيعة ومن المجتمع، إذا استطعنا أن نستوفي هذا التوجه الكمي في إنتاجهما، لماذا يستحق جزءا من الناتج أكثر من الآخر؟ هل يتميَّز عنه بحكم قوانين الطبيعة والمجتمع ليتميز أيضا بسبب ذلك التَّميز في حجم السلع والخدمات التي يستهلكها؟ ألا تقتضي العدالة إن شئنا أن نُفَرِّق بينهما أن يُعوَّضَّ المحروم رغم أنفه، مِماَ حُرم منه؟ أيُحرم المرء من القدرات ويُحرم أيضا من مُجاراة من وُهِبَ هذه القدرات حتى في الاستهلاك؟ أين هي العدالة في ذلك؟

إن الله عندما وعد كل محروم من شيء في الدنيا حرمانا قسريا بموجب قوانين الطبيعة والمجتمع بالتعويض عماَّ حُرِمَ منه في الآخرة، أليس لأن ذلك عدل؟ فإذا كان ذلك هو العدل في الفهم الإسلامي عندما يتم النظر إليه في سياقه الرباني المطلق. أليس عدم التفريق بين ذلك المحروم وبين غير المحروم في الاستهلاك في واقعنا الاجتماعي الدنيوي، هو أدنى مراتب العدل والإنصاف المقدور عليها بشريا في سياق محاولة تَقَمُّص صيغة العدل الإلهي المطلق في واقع مادي محدود؟!

ومع ذلك فمن الضروري الإشارة إلى أن تدني جهود بعض الأفراد في العملية الإنتاجية عن غيرهم ليس راجعا دائماً وبالضرورة إلى هذه الفروق الطبيعية القسرية، بل هو يتداخل تداخلا عضويا وجوهريا مع عناصر أخرى ذات طابع شخصي، مثل الكسل والتواكل وعدم الرغبة في بذل الجهد اللازم أو الرغبة في استغلال جهود الآخرين أحيانا كثيرة، وهو ما يقتضي أن تُؤْخَذ هذه المسألة في الاعتبار عند وضع خطط التوزيع وقواعده، ليظهر الفرق الموضوعي والعادل في الاستهلاك بين من يستحق التحفيز ومن لا يستحقه، من منطلق فكرة "الحوافز والمكافآت" التي تعتبر حلاً سحريا من شأنه أن يقضي على هذه الظاهرة، لتنحصر أسباب التدني الجهدي في نهاية المطاف في شكلها القسري.

وإذا انتقلنا مِمن هو قادر ولكن بصورة أقلَّ من غيره إلى من هو عاجز أصلا. فهل يُلبي المجتمع حاجاتِه كرما منه أم واجبا وحقا؟ إن العاجز لا يأخذ ولا يجب أن يُنْظَر إليه على أنه يأخذ حاجاته من المجتمع استجداءً، بل هو يأخذ حقاًّ طبيعيا من حقوقه رغم عدم مساهمته في الإنتاج. فعدم مساهمته ليست بسببه بل بسبب الطبيعة التي حرمته ووهبت غيره. فإذا كان من واجبه ومن حق المجتمع عليه

أن يُقدم جهده كاملا عندما يكون قادرا عليه ليأخذ مقابل ذلك حاجاته، أوَ ليس من حقه على المجتمع ومن واجب المجتمع عليه أن يُعْطِي له حاجاتِه المقدور عليها عندما يعجز عن تقديم جهد لهذا المجتمع؟ فإذا كان هذا هو حال العاجز، فكيف يكون حال غير العاجز، ولكن قليل القدرة والكفاءة والإمكانات؟ ألا تقتضي العدالة والحال كذلك أن يُعْتَبَرَ اعتماد الجهد معياراً لتوزيع الناتج ظلما؟!

إن عملية الإنتاج ستؤدي في نهاية المطاف إلى إنتاج توليفة كبيرة جدا من السلع والخدمات التي يسعى أفراد المجتمع من خلال استهلاكها إلى إشباع حاجاتهم الحيوية المتنوعة. تمثل السلع مختلف المنتجات المحسوسة والملموسة والمنظورة كالخبز واللحم والسكر والأثاث.. إلخ. وتمثل الخدمات مجموعة المنتجات غير المحسوسة أو غير المنظورة بصورة مُجسمة كحلاقة الشعر والركوب في الطائرة والتعلم.. إلخ. والإنسان وهو يعيش ليمارس حياته، لا ينفك عن الحاجة إلى مجموعة كبيرة من السلع ومن الخدمات، فهو يحتاج إلى الطعام واللباس. وهو يحتاج إلى العلاج والتنقل والتعليم والنظافة والراحة والسكن.

هناك فرق أساسي وجوهري بين كلٍّ من السلعة والخدمة اللتين يستهلكهما الإنسان لإشباع حاجاته. فالسلعة يُمكن للإنسان أن يَحتفظ بها دون استهلاك آني، فيؤجل استهلاكه لها إلى وقت آخر، ولو بشيء من الحرمان المؤقت. بمعنى أنه يستطيع أن يَدَّخِرَها أو يَدَّخِر جزءاً منها في العادة، بينما الخدمة ليست كذلك. فهي تُقَدَّم له من قبل أناسٍ آخرين بصورة مباشرة. فالطبيب يعالجه، والمعلم يعلمه، وسائقو المركبات ينقلونه إلى مكان عمله.. إلخ. فهو لكي يستهلك السلعة ليس بِحاجة لأحد لكي يُحقق له استهلاكها، بينما هو لكي يستهلك خدمة فهو بحاجة إلى القَيِّم على تلك الخدمة كي يقدمها له وبصورة مباشرة. فالخدمة بهذا المعنى لا يمكنها أن تُدَّخَر أو أن يُدَّخر جزء منها كي يستهلكه آخرون كما هو الحال في السلعة. فقد يَدَّخِر الإنسان سلعةً عاماً كاملاً أو أكثر.. إلخ. بينما لا يحدث شيء من ذلك بالنسبة للخدمة. فالخدمة إماَّ أن يستهلكها صاحب الحاجة في حينها وإماَّ أن لا يستهلكها. وإن لم يستهلكها في حينها فهذا لا يعني أنه ادَّخرها لنفسه أو لغيره إلى المستقبل.

فإذا أَجَّلَ الفرد حلاقة شعره شهرا، أو إذا أَجَّل ذهابه إلى المستشفى سنة، فإن هذا لا يعني أبداً أنه ادَّخر خدمة الحلاقة لغيره، ولا أنه ادَّخر خدمة العلاج ليحصل عليها بحجم أوفر في المستقبل، كما هو الحال بالنسبة للسلع. وعندما يدخر الأب جزءاً من السلع الاستهلاكية ويَمنع أسرته من استهلاكها الآن، فهو إنَّما يُؤَجل استهلاكَها إلى المستقبل، ليستهلكوها بحجم أكبر في وقت لاحق. بينما هو إذا لم يتداو، أو إذا لم يداو ولدَه المريض، أو إذا لم يعلمه، فهو في الواقع لم يدخر شيئا من ذلك للاستفادة منه بكثرة في المستقبل، بل حرم نفسه وابنه من خدمة التداوي حين الحاجة الماسة إليها، مع بقائه وبقاء الآخرين دائما قادرين على الحصول على هذه الخدمة في وقت لاحق عندما يحتاجون إليها.

خلاصة القول إذن أن الادِّخار يطال السلع الاستهلاكية ولا يُمكنه أن يطالَ الخدمات بأيِّ حال. والسبب في ذلك واضح وبسيط. فالانسان لا يمكنه أن يستهلك السلعة إلاَّ إذا كانت في حوزته، فيما لا يمكنه أن يستهلك الخدمة إلاَّ إذا كانت في حوزة مُقَدِّمها. وهذا يعني أنه بوصفه مستهلكا لا يمكنه التَّحَكُّم في الخدمة بادخارها بينما يستطيع ذلك فيما يتعلق بالسلعة. ولكن ماهي الفائدة التي نجنيها من هذا التوضيح لجوهر الفرق بين السلعة والخدمة بالنسبة للمستهلك. إن الوصول إلى إدراك هذا الفرق مهم جدا. وهذا ما سيتضح لنا بعد قليل فلنحتفظ بهذه النتيجة ولننتقل الآن إلى عرض فكرة مقتضبة هامة عن النقود، نرجع بعدها مجددا إلى ما توصلنا إليه هنا لجني ثمار أهمية التفريق بين السلعة والخدمة في ضوء ذلك العرض المقتضب.

لا تمتلك النقود قيمتَها الحقيقة من ذاتها، فهي في حد ذاتها لا قيمة لها إلاَّ بمقدار ما تَحويه من جهد وموارد مبذولة على إصدارها. أماَّ قيمتُها الحقيقية التي جعلتها تكتسب صفة الشريان وأهميته بالنسبة للحياة الاقتصادية في كل المجتمعات، فهي النيابة والوكالة التامة التي تحملها في طياتها عن مُجموع السلع والخدمات المُنْتَجَة في المجتمع. فالنقد وكيل عن السلع والخدمات يساعد على تسهيل تداولها بحكم استحالة أو صعوبة مبدأ المقايضة المباشرة، وهو الأسلوب البدائي في تداولها.

فالنقود التي يملكها إنسان ما في مجتمع ما، هي تعبير آخر عن حجم السلع والخدمات التي يمتلك ذلك الإنسان حق الانتفاع بها بشرائها بتلك النقود، وذلك على أساس نظام للتسعير يكون سائدا في المجتمع تضعُه الدولة إذا كان المجتمع ينتهج التخطيط المركزي لاقتصاده، ويفرضه السوق على أساس معايير العرض والطلب إذا كان المجتمع ينتهج نهجا الاقتصاديا رأسماليا حُراًّ. إن النقود المعطاة لمختلف أفراد المجتمع تعكس النمط المفترض اتِّبَاعُه في توزيع السلع والخدمات، على أن تتمثل فيها مقولة النيابة عن تلك السلع والخدمات. يُفترض إذن النظر إلى النقد المُمَلَّك للفرد، على أساس أنه حجم السلع والخدمات التي يَحق له تمَلُّك حق الانتفاع بها على أساس التوزيع المتبع انطلاقا من ركيزة المساواة عندما ناقشنا معايير توزيع الناتج الإجمالي في المجتمع.

عود على بدء إلى الفرق بين السلعة والخدمة والمتمثل في إمكانية إدخار السلعة وعدم إمكانية إدخار الخدمة. لنحاول أن نُسقط مفهوم النقد على هذه النتيجة. ماذا سنلاحظ؟ سنفترض بطبيعة الحال أن النقد المقدم إلى الفرد يُمثل حجم الحاجات التي يُقَدَّرُ أن تكون من نصيبه على أساس التوزيع العادل للسلع والخدمات، بحيث يتمكن هذا الفرد من الحصول على ما يشبع حاجاته بما يحمله ويحوزه من نقد.

عندما يحتاج هذا الفرد إلى سلعة فإنه سيذهب لشرائها من السوق، وسيفعل ذلك تماما عندما يحتاج إلى خدمة، فهو سيدفع ثَمن خدمة ركوب الحافلة عندما يركبها، وسيدفع ثَمن خدمة العلاج عندما يتعالج من مرضه، كما سيدفع ثمن خدمة الأمن الذي يَحصل عليه من الجندي والشرطي، وإن كان ذلك

سيتم بخصمه منه بشكل مسبق من الدولة المهيمنة على القوات المسلحة والأمنية التي تقدم له خدمة الحماية والأمن.. إلخ. ومن الطبيعي أن حاجة الناس إلى العديد من الخدمات ليست واحدة، كما لا يمكن التنبؤ بها بشكل دقيق حتى يتم تقديرها نقديا بشكل صحيح، أو قريب من الصحة على أقل تقدير. فقد يحتاج فرد ما إلى العلاج مرة في السنة، وقد لا يمرض ٢٠ عاما، وقد يضطر إلى زيارة الطبيب عشر مرات في الشهر الواحد. وما يقال عن خدمة العلاج يقال عن خدمة النقل، فقد تكثر تنقلات إنسان ما لسبب أو لآخر، وقد تقل.

إن العديد من الخدمات تندرج تحت هذا الإطار الاحتمالي غير المضبوط مسبقا. وهذا يقتضي صعوبةَ إن لم يكن استحالة التقييم المسبق لحجم الخدمات التي يحتاجها المواطن الواحد في عام إنتاجي واحد، ليُنابَ عنها بحجم معادل ومكافئ من النقود. وبالتالي فستتقارب إلى حدٍّ بعيد حجوم النقود المعطاة للمواطنين نيابة عن حاجاتهم إلى الخدمات انطلاقا من رؤية تقديرية هي في جوهرها غير عادلة لأنها غير دقيقة ابتداءً. وفي مثل هذه الحالة سوف نصل إلى نتيجة ظالمة وغير منصفة، وهي أن بعض الأفراد وانطلاقا من عدم استخدامهم للكثير من الخدمات، سوف يَدَّخرون قسما من النقود التي خُصِّصَت لهم لإشباع هذه الحاجات. بينما هناك قسم آخر سوف يضطر إلى اقتطاع قسم من النقود المخصصة للسلع الاستهلاكية لتغطية احتياجاته المتكررة إلى أنواع محددة من الخدمات لاً يمكن الاستغناء عنها، ومن ذلك خدمة العلاج وما ارتبط بها من تنقلات ومواصلات. وقد يواجِهُ الفردُ عندئذٍ أزماتٍ مالية ناتجة عن عدم قدرته على إشباع حاجاته من خدماتٍ أخرى من حقه إشباع حاجته إليها، وسوف تنبثق عن ذلك حالة من الادخار الزائد لدى البعض يستطيعون تحويل مدخراتهم فيها إلى سلع استهلاكية وخدماتٍ ترفيهية، وبالتالي سيتمتعون بمستوى معيشية استهلاكي أكثرَ رفاهية من الآخرين الذين عانوا من ذلكَ الوضع الخدماتي الذي أشرنا إليه، فينعكس ذلك على مستوى معيشة أُسَرِهم فتبدأ أولى مظاهر عدم تكافؤ الفرص لدى من لا ذنب لهم في ذلك، بالتَّكَوُّن.

وعلى ضوء ما سبق يمكننا أن نؤكد على أن الحل العادل لمثل هذا المأزق يتمثل في إلغاء نيابة النقود عن الخدمات الأساسية ذات الطابع الإنساني مثل خدمة العلاج، تمهيدا لإلغائها عن باقي الخدمات في نهاية الأمر، وإبقاء نيابتها عن السلع إلى حين يُقدر على إلغاء نيابتها حتى عن السلع عندما يصل المجتمع إلى مستوى يستطيع فيه تأمين كل احتياجات المواطنين منها على اختلاف أذواقهم ورغباتهم. ففي مثل هذه الحالة سوف يحصل كل فرد على حاجاته الخدماتية دون أن يتأثر النقد الوكيل عن السلع. كما أن أولئك الذين تقل حاجاتهم إلى خدمات محددة، لن تتاح لهم فرصة ادِّخار نقود يستخدمونها في تطوير مستوى استهلاكهم السلعي وفي توسيع دائرة استهلاكهم الخدمي الترفيهي.

خامساً.. خلاصة الاستراتيجية الإسلامية في تحقيق العدل الاقتصادي

دعونا نحاول الآن تلخيص ما توصلنا إليه من أسس وضوابط لنظرية التوزيع في الإسلام، في عدد من القواعد العامة التي يجب أن تتمحور العملية التوزيعية حولها، عندما يكون الحديث عن التوزيع في الإطار المذهبي للعدل الاجتماعي كما يقرره العقل الذي اتفقنا على مرجعيته وعلى مصدريته العليا في التشريع، عندما يكون الموضوع مَحَلَّ البحث التشريعي، مذهبيا وليس مرحليا..

١ – توزيع الناتج على أساس الجهد المبذول من قبل قوة العمل معياراً لذلك، غير صحيح من وجهتي النظر التاليتين..

– الكَمِّيَّة، لاستحالة استيفاء مساهمة عنصر الجهد ككل في عملية الإنتاج فضلا عن مساهمة العنصرين الآخرين وهما الأرض ورأس المال. ولاستحالة استيفائه على الصعيد الجزئي بمعرفة كَمِّ الجهد المبذول من قبل العامل الواحد ونسبة مساهمته في تكوين الناتج.

– العَدْلِيَّة، لتعارض ذلك مع معايير العدل النظرية التي يقررها العقل، وذلك عندما تكون الفروق في الجهود المبذولة من قبل عناصر قوة العمل راجعة إلى أسباب طبيعية قسرية، وليس إلى أسباب شخصية ذاتية.

٢ – إذن ومن حيث المبدأ، وبسبب عدم موضوعية توزيع الناتج على أساس الجهد، فلابد من توزيعه على أساس الحاجة التي تتحدد وفق معايير ومقاييس يُتَّفَق عليها بين أفراد المجتمع وبإشراف أهل الخبرة والاختصاص والمشورة الأكفاء.

٣ – ولكن ونظرا لوجود حالات من تدني الإنتاجية الفردية غير ناجمة عن ظروف طبيعية وقسرية، بل عن ظروف شخصية وذاتية تتمثل في التقصير والإهمال وفي عدم الولاء والانتماء أو في عدم الإخلاص في العمل، أو في الرغبة في التطفل على جهود الآخرين، فإن العقل يفرض أن تكون هناك فروقات في التوزيع بين أفراد هذه الفئة وغيرهم، على أساس الحوافز والمكافآت التي تعتبر أحد المتطلبات الفطرية للإنسان، وباعتبارها أكثرَ الصِّيَغ التنظيمية قربا من العدل المذهبي في ضوء الإمكانات البشرية العاجزة عن التقدير الكمي الدقيق لنسبة مشاركة هذا النوع من التقصير في تدني الإنتاجية.

٤ – لأسباب جوهرية مُنْطَواة في الفرق بين الخدمة والسلعة، وبناءً على الطبيعة الوظيفية للنقد، فإن العمل على تحويل الخدمات إلى مُنتجات اجتماعية غير مُعَبَّر عنها بنقد وكيل مباشر وخاصة في المراحل الأولى، الخدمات ذات الطابع الإنساني، كالعلاج والتعليم، وهو ما يتم التعبير عنه عادة بِمَجانيَّة العلاج والتعليم، يُعد من الصيغ الأقرب إلى النماذج المذهبية للعدل.

٥ – إعادة صياغة قوانين الملكية، وقوانين تقسيم العمل، وقوانين توزيع الناتج الإجمالي، وقوانين التسعير على الصعيد التفصيلي والجزئي، بما يخدم بشكل فعَّال الأُسُسَ المذهبية التي توصلنا إليها عند عَرْضِنا لفضاءات نظرية الملكية في الإسلام، والتي أوردناها في حديثنا هذا عن نظرية التوزيع، تحقيقا لمعادلاتِ عدلٍ مذهبية أسهبنا في ذكرها وفي شرحها، وأجملها القرآن الكريم في نصوص ذات طبيعة مذهبية جوهرية وعميقة ذات فضاءات ومضامين تطبيقية لا محدودة من حيث أساليبً التَّحَقُّق والتنفيذ على أرض الواقع، يمكننا إيرادها فيما يلي..

– قوله تعالى في الآيتين ٣٤، ٣٥ من سورة التوبة.. ﴿يا أيها الذين آمنوا إن كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله، والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشِّرهم بعذابٍ أليم. يوم يُحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم، هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون﴾.

– قوله تعالى في الآية الخامسة من سورة النساء.. ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكَم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفاً﴾.

– قوله تعالى في الآية السابعة من سورة الحشر..﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، كي لا يكون دُولَةً بين الأغنياء منكم، وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا، واتقوا الله إن الله شديد العقاب﴾.

– قوله تعالى في الآية رقم ٢١٩ من سورة البقرة.. ﴿يسألونك عن الخمر والميسر، قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس، وإثمهما أكبر من نفعهما، ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو، كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون﴾.

إن الآيات القرآنية الأربع السابقات حددت للمسلمين قواعد الاستراتيجية العامة للحراك المالي والاقتصادي في المجتمع، لينطوي تحديدها ذاك على مُطَالَبَة ضمنية بضرورة العمل على تنفيذها، مادامت مطلبا إلهيا أولاً، ومادامت ارتبطت بمواقف توبيخية شديدة أو تأمُّليَّة ذات دلالة، تَلَتْ إعلانهَا مباشرة ثانيا، تمثلت في ربط عدم تنفيذها مرَّة بالعذاب الأليم عند الله يوم القيامة كما أشار إلى ذلك نص سورة التوبة. ومرَّة بالتحذير من عقاب الله في حال المخالفة كما أشار إلى ذلك نص سورة الحشر.

ومرة بالدعوة إلى التَّفكُّر بعد أن أوضح الله الآيات، لما في هذا التفكر من حتمية الوصول إلى الحقيقة، وإلى الحكمة الكامنة وراء المطلب الإلهي، كما ورد في نص سورة البقرة.. أما عناصر هذه الإستراتيجية فهي..

• الحيلولة دون "كنز" الثروة، أي دون إبقائها خاملةً في الخزائن وبيوتات المال والبنوك، من غير تحريك وفاعلية في خدمة المجتمع. إماً عبر التوظيف والاستثمار الخالق لفرص العمل المؤدية إلى إنتاج السلع والخدمات الضرورية للاستهلاك، أو عبر الضرائب والزَّكَوات متنوعة الأغراض والقِيَم، أو عبر الصدقات والنفقات الاختيارية المختلفة التي يُقبل عليها الأفراد إرضاءً لله وطمعا في رحمته وجنته يوم القيامة.

ومن المنطقي أن يكتسي بند التوظيف والاستثمار الخالِق لفرص العمل المُنْتِجَة، الأولوية في بنود التحريك الموجب لإسقاط صفة الكنز عن الثروات، مادام هو البند الأكثر جدوى وفاعلية في نتائجه الاقتصادية، لأنه يخلق القيمَ المضافة ويحافظ على القيم الأصلية للثروات، ليستمر توظيفها واستثمارها في المجتمع تلبيةً لاحتياجاته المتوالدة والمتكاثرة على الدوَام. ومن الواضح أن هذا البند في ذاته لا يَمَسُّ موقعَ الثروات من حيث ملكيتها، بل هو يمس دورها في المجتمع، وهو الدور الذي يجب أن تؤديه تلك الثروات إلزاما ورغم أنوف أصحابها ومالكيها نيابة عن الله بسلطة مباشرة من الإدارة القائمة على الدولة، وبقوة القانون إذا لزم الأمر وفق الخُطَطِ الموضوعة للتنمية في مرحلة بعينها.

أماًّ بند الضرائب والزَّكَوات متنوعة الأغراض والقِيَم والتي تفرضها الدولة، فهي تأتي بكل تأكيد في المرتبة الثانية من حيث الأولوية في التعامل مع الثروات أثناء وضع السياسات التحريكية لها في عجلة الاقتصاد، كي نُجَنِّبَها الوقوع في دائرة وصفها بالكنز. ويقوم التكييف الإجرائي لهذا البند التحريكي للثروة، في وضع الصِّيغ المناسبة التي تتطلبها حالة الدولة والمجتمع محليا وإقليميا ودوليا، لاستفياء الضرائب على الدخل. ولأن الرسول عليه الصلاة والسلام استوفى هذا البند من صيغة الزكاة بكل تفاصيلها المحددة في سنته الشريفة، خاصة على المال المجمد الذي كان يَحول عليه الحول دون توظيف استثماري، بحكم أن الرؤية التوظيفية الاستثمارية في ذلك الزمن لم تكن بأهمية ووضوح وعِلمية نظيرتها في زماننا هذا، حتى يتم الاندفاع نحو إلزام أصحاب الثروات بها. ولأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أدرك – بوصفه نموذجا مميزا في تاريخ ذهنية التطور الإسلامية – دوره التشريعي في هذا الميدان، ففرض بموجبه أنواعا جديدة من الضرائب المتصاعدة على الدخل.

ولأننا نستطيع الآن أن نُخرجَ أية ثروة من دائرة التجميد الموجبة لزكاة ربع العشر السنوية، فإن هذه الضريبة تغدو لاغيةً وغير مجدية بعد عدم تَحقق شروط تطبيقها في الواقع. لأن الثروة الإجتماعية عندما تتحرك كلها فذلك أجدى للمجتمع ولأصحابها من أن تُجَمَّد وتُسْتَوفى عليها زكاةُ ربع العشر التي

ستستنزفها مع مرور الوقت. وهو الأمر الذي يثبت أنها — أي الثروة - مجرد دَيْنٍ للمجتمع في ذمة مالك حق الانتفاع بها، ما جعل هذا المجتمع يستعيدها منه بالتقسيط، مادام غير قادرٍ على توظيفها التوظيف الاستثماري المجدي والمفيد للمجتمع. مع تأكيدنا على أن الله سبحانه وتعالى عندما لم يُشِرْ في كتابه الكريم لا من قريب ولا من بعيد إلى أية تفاصيل تخص الزكاة التي فرضها على المسلمين فرضا عاليَ المرتبة مُقْرِناً إياَّها بالصلاة دائما.. ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾.. أو ﴿والذين آمنوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾.. فهو إنما ترك مجالاتها مفتوحةً تَمْلأُها المصلحة، التي رأى الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام، أنها يجب في حينه أن تُمْلَأَ بالشكل الذي وردنا عبر سنته، بوصفه ممثلَ السلطة الدنيوية المرحلية في هذا الجانب.

ويأتي في المرتبة الأخيرة من بنود آليات تحريك الثروة في المجتمع لإبعاد صفة الكنز عنها، بند الصدقات والنفقات الاختيارية. والسبب في جعل هذا البند الاختياري آخر البنود وعدم الاعتماد عليه وحده في تحقيق هدف الآية الاستراتيجي القائم على تحريك الثروات، هو أنه ذو طبيعة فردية شخصية مُفْعَمَة بمضامين الاختيار والحَثِّ غير الملزم. ولا يجوز إبقاءُ مهمة جماعية أُنيطت بالأمة مُمثلةً في الدولة، وهي مهمة عدم الكنز التي ستنعكس على المجتمع ككل بالرفاهية وبالثَّراء أو بعكسهما من جهة، وعلى دور الدولة الإقليمي والعالمي من جهة أخرى، تحت رحمة قرارات أخلاقية لأفراد قد لا يرقون إلى المستوى الأخلاقي، وقد لا يتمتعون بالقدر من الشفافية، المطلوبين لتحقق قرارتهم تلك المقادير الواجبة والمفترضَة من الإنفاق والتمويل اللازمين لتمرير الغاية المُسْتَهْدَفَة من روح آية تحريم الكنز.

فسواء تصدق الأخيار من أبناء الأمة بعد تحريك ثرواتهم بالبندين الإجرائيين السابقين أو لم يتصدقوا، فإن الفكرة المُنْطَواَة في محاربة الكنز تكون قد تحققت عبر مظهرين، أحدهما تشغيلي يُخَلِّقُ الثروة بتخليق فرص العمل المُنْتِجَة، والثاني إنفاقي يُمَوِّلُ الدولة باستيفاء حشد من الضرائب على الدخل، لتفي تلك الدولة بالتزاماتها تجاه شعبها وتجاه المُجْتَمَعَيْن الإقليمي والدولي. لتبقى الصدقات بنداً إضافيا يحافظُ على حالة التَّعَبُّد وفضاءاتها متواصلة بين المسلم وربه عبر العمل الاختياري المُسَمَّى في المصطلح الإسلامي بـ "النوافل".

مع لفت الانتباه إلى أن مصطلح "ضريبة" ينطوى على نوع من علاقة التنافر والتَّشاحن والاستعلاء، بين الدافِع والمدفوع له، بينما مصطلح "زكاة" ينطوي على المعاني المضادة، بسبب فضاءات التنقية والتطهير والسمو التي يتيحها وصف دفع الأموال به، الأمر الذي نعتقد معه أن من الأَوْجَه إطلاق مصطلح "زكاة" على كل أنواع الضرائب التي سيتم استيفاؤها من الأفراد على دخولهم، فذلك أدعى لتكريس عناصر الثقافة الذاتية للأمة بين أفرادها حتى في أكثر العناصر ارتباطا بالعصر، وهو عنصر المال والاستثمار والتنمية.. إلخ، وللاستفادة من حالة التواصل النفسي التاريخي التي يخلقها هذا المصطلح في واقع الحياة، لجعل المواطنين يستشعرون أن الأموال التي يدفعونها هي في النهاية نوع من التنقية الحقيقية لأرواحهم ولأموالهم.

• الحيلولة دون الإبقاء على الثروات في أيدي السفهاء يتصرفون بها على غير الأوجه المشروعة والخادمة لمصلحتهم الحقيقية ولمصلحة الأمة على حدٍّ سواء. فالسَّفَهُ لغة واصطلاحا كما قال معظم المفسرين هو سوء التصرف وعدم إدراك عواقب الجَهالَة في الحياة على النَّفْس وعلى الآخرين، سواء في إدارة المال أو في غير إدارة المال، إنه بمعنىً آخر، الخروج عن حدود الحكمة في التَّصَرُّف أياًّ كان. ففي المعتقد مَثَّل الله له بقوله في الآية ١٥٥ من سورة الأعراف حين أورد على لسان موسى.. "واختار موسى قومَه سبعين رجلا لميقاتنا، فلما أخذتهم الرجفة قال ربِّ لو شئت لأهلكتهم من قبل، أتهلكنا بما فعل السفهاء منا".. وهو في قضايا المال، سوء التَّصَرُّف والجهالَة في مواضع النفقة وتنمية الثروات، كما أوضحت الآية التي أوردناها كواحدة من آيات الاستراتيجية الاقتصادية في الإسلام.

وعندما يُلْزِمُنا القرآن الكريم بضرورة إبعاد السفهاء حتى عن إدارة أموالهم التي امتلكوا حق الانتفاع بها في المجتمع بموجب القوانين والشرائع المعمول بها، فلأن السَّفَهَ يقوم على تصرفاتٍ تؤدي إلى ثلاث نتائج كارثية تعود بالضرر الفادح على ذات السفيه وعلى المجتمع ككل هي..

أولا.. تبديد الثروة.. وهو منهجٌ إنفاقي يتعارض أشد ما يكون التعارض مع فلسفة الإسلام في الإنفاق وفي الاستثمار على حد سواء، حتى لو كان الإنفاق في الحلال. ﴿والذين إذا أنفقوا لم يُسْرفوا ولم يُقْتِروا وكان بين ذلك قواما﴾ (الفرقان، ٦٧). وهذا يقضي بأن تكون للإنفاق نفسه في الدولة التي ينظمها الإسلام قواعد تحقق روح هذه الآية. وبالتالي ومع أن التفاوت في الإنفاق بين المواطنين والأفراد سيكون حتما حالةً واقعةً بمقتضى التفاوت من فردٍ لآخر فيما يملكون حق الانتفاع به من ثروات وأموال حسب نظام تقسيم العمل السائد. إلاَّ أن هذا التفاوت يجب أن يبقى محكوما بروح الآية السابقة. فمن غير المعقول أن تكون الفروقُ في مستويات الإنفاق بين المواطنين فروقا مهولة إلى حد البذخ والإسراف الباديين، كأن يسكن مواطن في قصرٍ يكلف ملايين الدنانير، لمجرد أن هذا المواطن يمتلك تكلفة هذا القصر شراءً أو بناءً (!!).

إن حالة المجتمع العامة في ضوء الظروف الداخلية والإقليمية والدولية. هي التي ستحدد إن كان من المناسب أن يُسمحَ لمواطن فيه ببناء قصر بهذا القدر من البذخ والترف أم لا. كما أن المفهوم الحقيقي لحق التمتع بالثروة بالشكل الذي لا إسراف فيه ولا تقتير بمقاييس الحقبة الزمنية، وإمكانات الناتج الإجمالي للمجتمع، والتزامات الدولة المحلية والخارجية، هي كلها مُجْتَمِعة التي ستقرر ما إذا كان من المناسب والمسموح به هذا القدر من الإنفاق في مجال الإقامة والسكن أم لا. ولأن هذه المسألة دقيقة وحساسة وتتطلب قدرا من الموضوعية والواقعية لتحديد أبعادها، فإنها تعود إلى أهل الخبرة والاختصاص

الذين سيتولَّون تحديد السقوف العليا لكل مجال من مجالات الإنفاق والتي يعتبر تجاوزها تَعَدِّياً على حدود تلك الآية، ودخولا بالتالي في دائرة السَّفَه في الإنفاق الموجب لحجر الدولة على السفيه المُنْفِق.

أماَّ في مجال الاستثمار فإن السَّفَه يتحقق عندما لا يكون مالك حق الانتفاع بالثروة قادرا على توظيف ماله في الاستثمار المناسب المفيد له وللمجتمع. لذلك فإذا كانت السقوف التي سيضعها أهل الخبرة والاختصاص لتحديد مَدَيات الإنفاق السلعي والخدماتي المُعَبِّر عن إشباع الحاجات، هي الجانب المحقق لروح آية "تجنب الإسراف والتقتير" السابقة، فإن التدخل في الموافقة أو في عدم الموافقة على الاستثمار المعين الذي يرغب فيه المالك، من قبل الدولة، وفق قواعد السوق وأسس التنمية المتبعة، هو الجانب الآخر من جوانب تطبيق روح هذه الآية العظيمة.

ثانيا.. وضع الثروة في مواضعها غير المشروعة.. والمعنى هنا غير المعنى في التبديد، إذ أن الأول قد يتحقق حتى والإنفاق يتَّصِف بأنه حلال كما بَيَّنا. بينما الوضع في غير الموضع المشروع فهو الإنفاق في حرام في ذاته، كالإنفاق على عديد العشيقات، أو على القمار، أو على السكر، أو على الأعداء المحاربين للأمة، أو على أي مظهر من مظاهر الفساد والإفساد في المجتمع.. إلخ. فعلاوة على كون تبديدَ الثروة في هذه المجالات مندرجاً حسب قوانين العقوبات المعمول بها تحت بند ضرورة نيل الجزاء على الفعل ذاته، إلاَّ أنه يدخل أيضا ضمن السَّفه من حيث أنه يوجب التدخل لإيقاف النزيف عند حدِّه وإعادة الأمور إلى نصابها.

ثالثا.. حرمان ذوي الاستحقاق في الثروة من حقوقهم. وهذا البند من بنود السَّفَه يقوم على عدم أداء السَّفيه لحق المجتمع أفراداً أو جماعةً في الثروة التي يملك حق الانتفاع بها، كامتناعه عن الإنفاق على من يجب الإنفاق عليهم، أو كامتناعه عن الاستثمار المحرك للثروة في الأوجه المحددة من قبل الدولة، أو كامتناعه عن أداء الضرائب والزكوات المفروضة للخزينة.. إلخ.. وهكذا فحيثما انطبقت على ثروة معينة في المجتمع هذه الصفات الثلاث أو واحدة منها، فالقائم عليها سفيه يجب أن يُحالَ بينه وبين تَصَرُّفِه بأمواله وإشرافه عليها بقوة القانون، لتتولى الدولة مهمة إعادة دمجها في المجتمع بشكل يُخلصها من تلك النقائص الثلاث.

مع التأكيد على أن الهدف من الحجر على السفهاء ومنعهم من الإشراف على ثرواتهم وإدارتهم لها ليس هو نزع ملكيتهم لها، أو نقل التصرف بها وإدارتها إلى أشخاصٍ آخرين لهم مصلحة فيها بموجب علاقات القرابة أو قواعد الإرث، بل هو دمجها في حركة الاقتصاد بالشكل المشروع من قبل الدولة نفسها. أي أن مهمة الدولة في سياق الحجر على أموال السفهاء وثرواتهم هي مهمة إجرائية وليست مهمة نقل ملكية. وهو ما يعني أن الدولة عندما تُحرك ثروة السفيه بما يتناسب مع الخطط التنموية الموضوعة وعندما تستوفي منها كافة الضرائب والزكوات المطلوبة، وعندما تقدر على ضبط إنفاق السفيه بحيث لا

يندرج تحت بند الإنفاق التبديدي الموصوف بالسَّفَه، فإن الثروة في النهاية هي لصاحبها من هذا الباب. وإن كان خروجها من ملكيته أو دخولها أو بعضها إلى دائرة ملكية مالكين آخرين، يستند إلى العنصر الثالث من عناصر الإستراتيجية الاقتصادية في المجتمع الإسلامي، ألا وهو عنصر تداول الثروة.

لكننا وقبل أن نختتم الحديث عن ضرورة الحجر على سفهاءِ أثرياء المجتمع والأمة كي لا يتصرفوا في ثرواتها التي جعلتها قوانين الملكية والاستخلاف ثرواتهم شكلا، وأبقتها ثرواتها مضموناً، بعد أن اسْتُخْلِفُوا على إدارتها نيابة عن الله وعن الأمة بالتالي، بأي تَصَرُّفٍ يوقعهم في دائرة السَّفَه، ويعود على الأمة بالضرر جراء ذلك. نود أن نلفت الانتباه إلى أن السَّفَه بصفاته المذكورة سابقا إذا انطبق على مواطن في الدولة فإنه يُفْقِدُه مشروعية سلطته على إدارة ماله، ويحيل تلك المشروعية إلى الدولة المعنية بذلك، بصفتها القَيِّمَة على حماية الثروات من الضياع والتبدُّد بما لا ينعكس على الأمة وأبنائها بالرفاهية والحياة الرغيدة، بوصف هذا الهدف هو الاستراتيجية الأساس من وراء تقعيد كل قواعد تنظيم الحياة الاقتصادية في المجتمع، وعلى رأسها قواعد الملكية والإنتاج والتوزيع.

ولكن ماذا لو حدث الخلل على مستوى القمة، فأصبحت السلطة مُمَثلة في النظام السياسي الحاكم، هي الطرف السَّفِيه الذي يبدد الثروات بالشكل الموجب للوصف بالسَّفَه؟! المسألة في هذه الحالة غاية في البساطة والوضوح. إن السلطة تفقد شرعيتها وتغدو خارجة على عقد البيعة والاستخلاف والنيابة، ويغدو الخروج على طاعتها بالسبل المتاَحة والممكنة لإعادتها إلى جادة الصواب أو لإبعادها عن سِدَّة السلطة التي أساءت استخدامها، أمورا مطلوبة من الشعب عبر قواه الحية الفاعلة، مع ضرورة محاكمة تلك السلطة كناهبة لثروة الشعب والأمة، وكمبددةٍ لها عند التمكن منها حسب الأصول وحسب ما تتطلبه القوانين وقواعد القضاء الشرعي.

× الحيلولة دون إبقاء الثروة متداولة بين أفرادِ فئةٍ محددة من أغنياء الأمة، وذلك عبر إعادة ضخها بشكل أو بآخر إلى قنوات المجتمع الأوسع من الفقراء والمحتاجين والمساكين ومن كان على شاكلتهم. أي أن الآليات الاقتصادية سواءً على صعيد الملكية أو على صعيد تقسيم العمل أو على صعيد توزيع الناتج الإجمالي أو على صعيد أنظمة التَّسعير، يجب أن توضع لتحقيق هذا التصور الاستراتيجي. فالثروة الاجتماعية وهي تنمو وتتوالد وتخدم الأمةَ ورفاهيتَها بقيادة فئة من أفراد المجتمع بعضها يتولى السلطة السياسية والبعض الآخر يتولى السلطة الاقتصادية، يجب أن يتم تداولها باستمرار، ولا يجوز أن تبقى في أيدي فئة محددة تتولى هذه المهمة، أي مهمة الإدارة والتوظيف والتشغيل. وإن على النظام الاستثماري والتنموي في المجتمع أن يخدم هذه الفكرة الرئيسة في الفكر الاستراتيجي للاقتصاد الإسلامي. فكما أن هناك دعوة لتداول السلطة، فإن هناك أيضا دعوة لتداول الثروة. وبالقدر نفسه الذي يتضرر فيه المجتمع على المدى البعيد عندما يُحرم أبناؤُه من تداول السلطة عبر ضخ الدماء الجديدة إلى الحكم باستمرار،

فإن اقتصاده سيتضرر، ومفاهيم العدالة فيه ستُشْرَخ، والأفكار التنموية الخلاقة فيه قد تتجمد، إذا حِيلَ بينه وبين أن يُقَنِّنَ الحراك الاقتصادي بما من شأنه أن يَخلق آلياتٍ مُتجددة لتداول الثروة.

ولكن ما هو المعنى الحقيقي لتداول الثروة؟!

في واقع الأمر إنه من الصَّعْب تَفَهُّم هذا المعنى الخطير والغريب في الحراك الاقتصادي في المجتمع إذا لم نتحرر من تصوُّرِنا التقليدي الرأسمالي العقيم أو الاشتراكي القاصر للثروة، والذي يجعل منها في أذهاننا شيئاً آخر يختلف في صيرورته وفي تأثره بالواقع الموضوعي وفي تأثيره فيه، عن السلطة السياسية ومفاعيلها المختلفة. إن التَّحَكُّم في مفاتيح القرار السياسي للمجتمع هو قوة وسلطة ونفوذ. وبالمثل تماماً، فإن التحكم في مفاتيح الثروة هو قوة وسلطة ونفوذ. وكلما كان تداول الثروة في المجتمع معدوما كلما كان تداول السلطة معدوما أيضا، وكلما كان هذا التداول شكليا كلما كان الآخر شكليا أيضا. وللتداول في هذا السياق معنىً أعمق بكثير من الظاهرة الشكلية التي نراها في مفاعيل تداول السلطة السياسية الغربية عموما والأميركية منها خصوصا.

إن كلاًّ من السلطة السياسية وتَمركز الثروة مؤشرٌ على الآخر ودالة له. فعندما نلاحظ أيَّ تداول ظاهري للسلطة غير مرفق بتداول حقيقي للثروة ناقلا تَمركزَها إلى جانب آخر وإلى فئات أخرى من المجمتع، علينا أن نجزم على الفور بأن هذا التداول الحاصل في السلطة السياسية ليس أكثر من خدعة جعلت الانتقال فيها يحدث على مستوى القشور، ليستلم السلطة في البلد التي من هذا القبيل، فريق آخر من فرقاء تَمركز الثروة أنفسِهم بدل الفريق الأول. وبالتالي فلن نتوقع تغييرات تُذْكَر على مستوى السياسات في كافة اتجاهاتها أو في أهم اتجاهاتها على الأقل، لأنها في الواقع هي ذات السياسات التي كفلت وضمنت تَمركزَ الثروة. فلن يتنازل عن الثروة من امتلك مفاتيحها قبل السلطة عندما يصبح في السلطة، أي عندما يكون أكثر قدرة على التحكم في تلك المفاتيح.

إن تداولَ السلطة يكتسب معنى حقيقياً عندما يكون ناتجا (عن) أو مؤديا (إلى) انتقالٍ حقيقي وإزاحة فعلية في تَمركز ثروة المجتمع، نراها بموجبهما تقفز – وإن يكن تدريجيا وبعقلانية مدروسة – من مكان إلى آخرٍ متباينين تباينا لا شك فيه، سواء على صعيد الطبقات والفئات التي تنتمي إليهما، إذا كان المجتمع في حالة صيرورة طبقية لم تُحسم بعد، أو على صعيد الأفراد والمجاميع الاستثمارية المجردة عن الطبقية، إذا كانت الصيرورة التي تحكم المجتمع هي بالأساس صيرورة تداول ثروات من حيث المبدأ. وبالتالي فلا وجودَ لتداولٍ حقيقي وصادق ومُعَبِّر للسلطة، في مجتمع لا توجد فيه آليَّاتٍ حقيقية وصادقة ومُعَبِّرَة لتداول الثروة ابتداءً. إن العلاقة بين هذين النوعين من التداول، هي علاقة عضوية حميمة، تجعل من أحدهما رحما حقيقياً للآخر لا ينفك عن الاغتذاء منه لتشكيل مُكَوِّنات صيرورته في الواقع المجتمعي.

أي أن مظاهر تداول السلطة التي نراها ونشاهدها في الولايات المتحدة وفي العالم الغربي عموما، هي مظاهر كاذبة وخادعة لهذا التداول، لأنها في الواقع لم تُرْفَق لحد الآن بمعادلاتِ تداولٍ فعليةٍ للثروة، ولا هي نتجت عنها. إنها نتجت وتنتج (عن)، وأدّت وتؤدي (إلى) معادلات تَمركز الثروة ذاتها وإن يكن بتغييرات طرفية تُخومية أحياناً بسبب محاولاتٍ من هنا ومن هناك لدخول لاعبين جدد في ساحة تَمركز الثروة، يبحثون في ظل المعادلات السائدة عن مواقع لهم بين الكبار المهيمنين، عبر تغييرٍ في الأشخاص المُعَبِّرين عن نفس المعادلات والمُمَرِّرين لنفس التمركزات، اقتضت تَبادُلَهم للمواقع هذه الاختلافاتُ القِشْرِيَّة الطابع في بعض مفاعيل الحياة الاجتماعية التي لا تُعتبر ذات دلالات جوهرية على صعيد مواقع الثروة المجتمعية وتَمركزها.

في ضوء ما سبق، نستطيع أن نجزم وبدون أية تحفظات أن الإسلام – ديناً وفكراً ونظام حياةٍ – هو الوحيد وبلا منازع على الإطلاق من بين كل الأديان والنظم البشرية التي عرفها الإنسان على مدار التاريخ، من وضع الأسس الحقيقية لتداول سلطة حقيقية، عبر بَثِّ أسبابها الحقيقية ذات التأثير الحتمي الذي لا مفر منه في الصيرورة التاريخية، في قلب الحياة المجتمعية عامة والاقتصادية منها خاصة، بقواعده الاقتصادية الاستراتيجة سالفة الذكر، وعلى رأسها قاعدة تداول الثروة التي أَصَّلَتْها سورة الحشر العظيمة.

ولن نكون مبالغين ولا مجانبين للحقيقة الدامغة في تأكيد تَوَجُّه الإسلام نحو تحقيق هذه الاستراتيجية الاقتصادية، عندما نُذَكِّر مجرد تذكير بأن نظام الإرث كما شرحته سورة النساء وكما استكمله الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام في ضوء صلاحياته التشريعية، وكما يشرح فضاءاته المستقبلية العقلُ المذهبي، يُعْتَبَر واحدا من أكبر عناصر تفتيت الثروة، وأكبر معيدٍ لتداولها من جديد في فئاتٍ ووسط شرائح اجتماعية، من شأنها أن تخلق قوى تَمركزِ ثروةٍ جديدة قد تضخ إلى السلطة السياسية بدماءٍ جديدة، تعيد إحياء المجتمع وتجديد كل مفاصله الحيوية، لتستمر هذه المعادلة على الدوام، دون أن تَمَسَّ بقواعد العدالة التي تتحقق برفقة القواعد الأخرى المذكورة.

كما أننا لا نضيف جديداً عندما نؤكد على أن قولَه تعالى في الآية السابعة من سورة الحشر.. "ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل.. "، ينسحب قياسا على كل الثروات التي تجود بها الأرض بحيث يغدو تمليكها لله ولرسوله، هو معنى معاصرا من معاني تمليكها للأمة بأكملها، بحيث تضيق دوائر الثراء المحتملة الموجبة لتطبيق قواعد الاستراتيجية السابقة. لأن تمليك وسائل الإنتاج – التي تُعَدُّ الثروات القومية عادة أحد أبرز مُكَوِّناتها – للأفراد، هو أكبر مظهر من مظاهر الفرز الطبقي الاقتصادي بأبشع صوره المتمثلة في تَمركز الثروة، الذي يؤدي إلى انعدام الفرص الحقيقية والمُعَبِّرَة لتداول السلطة.

هذا ونود أن نوضح في هذا السياق، أن إعادة صياغة قواعد تَمركز الثروة في المجتمع، تتأتَّى نتيجةً لاستلام السلطة، إذا جاءت هذه الأخيرة عبر التَّمرُّدِ الثوري على الفرز الطبقي في المجتمعات التي تعاني من رفضِ ساستها التجاوبَ مع متطلبات الخروج من عنق زجاجة اقتصاد السوق الرأسمالي بصُوَرِه البشعة، بسبب رفض هؤلاء الساسة لفكرة التداول الحقيقي للثروة. لكنه – أي مبدأ تداول الثروة – إذا أصبح هو الركيزة الأساس في النظام الاقتصادي السائد، فإنه سيغدو سببا لكل أشكال تداول السلطة اللاحقة، والتي لن يعيقها عائق بعد ذلك، بسبب أن مُكَوِّنَها الموضوعي ومُخلِّقَها الحقيقي قد وُجِد، ألا وهو مبدأ تداول الثروة.

أما إذا عاد المتحكِّمون الجدد في مفاتيح السلطة السياسية، ليفرضوا نظاما اقتصاديا لا يقوم على مبدأ تداول الثروة، بعد أن امتلكوا مفاتيح هذه الثروة بامتلاكهم لمفاتيح السياسة التي كانت قبل ذلك في أيدي غيرهم، وأَصَروُّا من ثم على رؤيتهم الاقتصادية المتحررة من اعتماد مبدأ تداول الثروة أساسا لصيرورة الحراك الاقتصادي في المجتمع، من منطلق اعتقادهم بأَنَّ مَنْ آلت إليهم مفاتيح الثروة هم أصحاب الحق الأزليين في إدارتها والتحكم فيها، وهم قد حصلوا على هذا الحق المسلوب وانتهى الأمر، فإن المعضلة ستعود لتتكرر من جديد عبر حالةِ تناقضٍ جديدةٍ ومن نوعٍ مختلف، بين سلطةٍ تبحث عن أجِنَّة تداولها وبناءٍ اقتصادي يرفض أن يَسْمَح بذلك عبر رفضه السماح بتداول الثروة ابتداءً. ولعل فشل الاقتصاديات الاشتراكية في معظم دول العالم في الاستمرار في إدارة الثروات التي كانت تديرها، يرجع إلى شيئ من هذا القبيل. كما أن نجاح الرأسمالية في تجديد نفسها من حين لآخر، وإن يكن بشكل قِشري، إنما يعود إلى هذا النَّوع من الوعي بضرورة عدم خلق حالة صارخة من التناقض بين الطبقات الاجتماعية وهي تتصارع على الثروة والسلطة.

فمادامت الثروة هي التي ستتكَشَّف لتُعَبِّر عن نفسها في السلطة السياسية في نهاية المطاف. فهذا يعني قطعا أن السلطة السياسية هذه، ستتحرك وتدور يمينا أو يسارا، صعودا أو هبوطا، تمركزاً أو انتشاراً، انحصارا أو تداولاً، تَغَيُّراً أو ثباتاً، مع الثروة حيثما تحركت وكيفما دارت. وإذن فإن أهم طموح بشري ناضل من أجله الإنسان، والذي تفتخر الحضارة الأوربية بأنها توصلت إليه وأنجزته بعشرات الملايين من الضحايا، والذي هو تداول السلطة – رغم أنه في شكله الغربي مخادع إلى أبعد الحدود كما مر معنا – هو نتيجة مُحَتَّمَة لمنطق تداول الثروة الذي دعا إليه القرآن الكريم منذ ١٤ قرنا من الزمان، رغم أن المسلمين مع الأسف كانوا أكثر الناس جهلا به ومحاربة له وبعداً عنه. إنه مبدأ لو تحققت مفاعيله الموضوعية في الواقع بشكلها الصحيح والمعبِّر في كل مرحلة من مراحل الصيرورة التاريخية للمجتمع الإسلامي عن متطلبات التداول التي تحتاجها تلك المرحلة، لكان للعالم شكل آخر، ولكان تداول السلطة قد غدا واقعا إنسانيا منذ زمن، ولكان قد تطور ليتخذ أشكالاً ما كنا لنتوقعها، قد يحتاج الإنسان إلى عقود طويلة قادمة من الزمن وإلى مديات هائلة من التطور كي يصل إليها. وعلينا أن لا ننسى أن واضع

النُّطَف القادرة على تخليق هذا الجنين الجبار، المُمَهِّد لأرقى نماذج العدل والحرية في الحياة المجتمعية، لو أنها لم تقض في الطريق المؤدي إلى بويضات الصيرورة التاريخية، هو الله سبحانه وتعالى الذي قدَّر كلَّ شيئٍ خَلَقَه.

من هنا فإن المعيار الحقيقي على قرب دولة معينة أو مجتمع معين من روح الإسلام ومن تعاليمه، أو على بعدهما عنه، هو تيرموميتر مبدأ "تداول السلطة"، لأنه الدالة الحقيقية على مبدأ تداول الثروة الذي هو أهم هدف من الأهداف الاستراتيجية التي أراد الله تحقيقها في حياة مخلوقاته البشرية، بعد هدف تخليص الإنسان من خرافات الشرك وسلبيات القدرية المرافقة له. لأن هذا التداول هو أرقى قنوات الحياة تعبيرا عن العدل وعن الحرية. والعدل والحرية هما خلاصة المقصد الإلهي وغايته في رحلة تطور الإنسان الأبدية التي بدأها الأنبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام، والتي سيواصلها العقل البشري مستنيرا بهديهم إلى يوم القيامة.

في ضوء هذه المعادلة فإن نظرة سريعة نلقيها على سطح هذا الكوكب المأزوم لنستقرئ بها الحضور أو الغياب الإلهي عن واقع البشر، تطلعنا على مأساة عَزَّ نظيرها، عندما نكتشف أن أبعدَ الشعوب عن استحضار الله وبالتالي عن استحضار الإسلام بالمعنى السابق في حياتها، هي الشعوب العربية التي تُعَدُّ بفخرٍ شديد أبعد الأمم عن فكرة تداول السلطة وتداول الثروة، على الإطلاق. ونخص بالذكر هنا جزيرة العرب التي شاءت المفارقات أن تكون هي موطن الإسلام الأول، ومنطلق نوره إلى كل العالم.

× إنفاق العفو من المال، أي الزيادة منه، ولا يمكن تَكْمِيم الزيادة – أي تحويلها إلى كمياتٍ قابلة لأن يُصارَ إلى تحديدها بأنها زيادة لإنفاقها من ثم – إلاَّ إذا فُهِمَت على أنها زيادة عن الحاجة، وليست زيادة عما يرغب الشخص بإنفاقه مطلقا عن منطق التكميم المرتبط بفكرة محددة هي فكرة الحاجة. وإلاَّ فما هو المقصود بفكرة "ما زاد عن"، إذا لم يكن هو "مازاد عن الحاجة"؟!. لا يمكن لفكرة أن تُكَمَّم في هذا السياق إلاَّ إذا كانت هي الحاجة الإنسانية بالمعنى الواسع للحاجة. وبالتالي فيجب أن تصاغَ مجموعة من الآليات الاقتصادية في المجتمع بشكل يحقق مضامين مبدأ إنفاق الزيادة عن الحاجة.

وعندما يكون الإنفاق في المصطلح القرآني هو توجيه الثروة والمال إلى الأوجه التي تُحَقِّق كلا من، مبدأ تداول الثروة، وعدم الاكتناز المانع للاستثمار والتشغيل والتنمية، وتَجَنُّب إدارة المال بالسَّفه وبالسفهاء من الناس، فإن المعنى يغدو واضحا في أن كل ما زاد عن الحاجة الاستهلاكية بالمعايير المنطقية التي يضعها أهل الخبرة والاختصاص في المجتمع، يجب أن يُوَّجه إلى الإنفاق لتحقيق تلك المعادلات، وكفى باستراتيجيةٍ اقتصادية، ثوريةً وقدرةً على التغيير وعلى القضاء على كل المفاسد والاختلالات، أن تكون بهذ العمق وبهذا التصور الناضج في ربط السياسة بالاقتصاد في أرقى ما يُمكن أن نتصوره من رؤى في هذا الشأن.

من كل ما سبق نستطيع أن نستخلص أن كافةَ السياسات والبرامج الاقتصادية في مجالات الملكية، والإنتاج، والتوزيع، والتسعير، والتنمية، والتشغيل، والضرائب "الزَّكَوَات"، والاستثمار، والأنظمة النقدية، والأجور.. إلخ، والتي ستوضع في الدولة التي يفترض أنها تتحاكم إلى آليات اقتصاد إسلامي بالشكل المشروح والمؤَصَّل في هذا الفصل، يجب أن تُحَقِّقَ الأهداف المحددة التالية، بصرف النظر بعد ذلك عن التفاصيل الإجرائية، وعن الصيغ المباشرة، وعن البُنى العملية والمؤسسية التي تتطلبها تلك الأهداف المحددة كي تَتَحَقَّق..

١ – تثبيت حدود دنيا للدخول لا يجوز الهبوط عنها تحت أي ظرف، إلاَّ إذا كان إجمالي الناتج المحلي أو الظروف الجيوسياسية للدولة، وليس أي عامل اقتصادي آخر، هي التي تعجز عجزاً فعلياً عن تلبيتها. على أن تكون هذه الدخولُ مُقَرَّرَة على أساس قدرتها الفعلية على تحقيق كرامة الإنسان، وعلى إشباع حاجاته كاملة، وعلى تحريره من الفقر ومن البطالة ومن كل أشكال الحرمان، وفق معايير العصر وظروف الجغرافيا ومتطلبات المهام السياسية للدولة والمتفق عليها من قبل أغلبية أفراد المجتمع. مع ضرورة وضع قواعد لتنظيم مسألة الحوافز والمكافآت كآلية متبعة للتفريق بين جهود الأفراد وفق ما تم تثبيته فيما مضى من أسس وقواعد تحكم هذه المسألة.

٢ – تثبيت سقوف عليا للإنفاق لا يجوز تجاوزُها تحت أي ظرف، تأخذ في الاعتبار التَّصَوُّرات القرآنية للتقتير وللتبذير، واحتياجات الدولة السياسية المتفق عليها من قبل غالبية أفراد الشعب. على أن يكون مفهوما أن وجودَ سقوف إنفاقية أعلى من حدود الدخل الدنيا المقررة بناء على فحوى البند السابق، يعني قطعا أن تلك الحدود الدنيا قد أمكن تحقيقها في الواقع للجميع، وإلاَّ فإن السماح بسقوفٍ أعلى منها في ظل وجود مواطنين لا يحصلون عليها هو أمر يتعارض مع استراتيجية العدل الاقتصادي الإسلامي الذي نتبناها هنا. وفي هذا السياق يجب وضع منظومات وافية من التشريعات التي تُنَظِّم مسألَةَ الإنفاق السَّفيه الذي يَحرم المنفق من حق إدارة ثروته ومُمتلكاته بِما يتناسب مع مضامين السَّفَه التي شرحناها سابقا، وبما ينسجم مع الأهداف الاستراتيجية للعدل الاقتصادي في المذهبية الإسلامية.

٣ – وضع نظام ثابت وصارم لتسعير السلع والخدمات يتيح للحدود الدنيا للدخول أن تُعَبِّرَ تعبيراً حقيقياً عن قدرتها على تلبية الحاجات الأساسية للأفراد بالشكل المقرر والمرتكز إلى معايير كرامة الإنسان ومستويات وظروف المكان والزمان. وعدم ترك نظام التسعير عُرْضَةً لتقلبات السوق.

٤ – وضعُ حُزَم من الضرائب "الزكوات" على الدخول، تُسْتَثْنَى من الخضوع لها استثناءً كاملا كافة الدخول التي تُمثلُ الحدود الدنيا. وتتصاعد بعد ذلك وفق أنظمةٍ تُحَقِّقُ مشاركةً أكبر في موازنة الدولة للدخول المرتفعة.

٥ – وضعُ مجموعةٍ من (أنظمة وحُزَم وقواعد ومجالات) الاستثمار، تَفْرِضُ على كافة الدخول الزائدة عن المستويات الإنفاقية المقررة في سقوفها العليا، أن تندمج اندماجا كاملا في التنمية، تحقيقا لمبدأ عدم الكنز وإنفاق العفو، أي ما زاد عن الحاجة كما قررتْها سقوف الإنفاق العليا.

٦ – تفعيل كافة الإجراءات التي من شأنها المساعدة على الوصول إلى جعل الخدمات مُقَدَّمَةً للمواطنين بدون وكالة النقد، أي بالمجان. وفقَ سياسة ترتيب حسب الأولوية والأهمية الحيوية للخدمات مُقَرَّرَة على النحو التالي.. (الأمن، العلاج، التعليم، السكن، النظافة، التنقل، التسلية).

٧ – العمل على تطوير نظام الإرث بتوسيع دائرة الوارثين بالتدريج من فترة لأخرى، وبتثبيت الوصية وتطويرها لتتحول من مسألةٍ اختيارية ومُحَدَّدَة بالثلث كحدٍّ أقصى، إلى مسألة إجبارية، تبدأ بالثلث كحدٍّ أدنى، مع إمكان فرض دوائر معينة من المستفيدين منها، دفعا بمبدأي تداول الثروة وعدم اكتنازها إلى مستوياتٍ متقدمة من تَحَقُّقِهما في الواقع. على أن يكون التَّوَسُّع في آفاق تطوير نظام الإرث الإسلامي مدروسا على الدوام بعنايةٍ فائقة، لعدم إخراجه في كل أشكاله المرتقبة عن خدمة الهدف المتمثل في تداول الثروة.

٨ – العمل على توسيع دائرة العناصر الإنتاجية التي يمكن تحويلها إلى ملكية عامة كلما أمكن ذلك، بما لا يتعارض مع أيٍّ من الأهداف السابقة، وبما يُبقي على مبدأ الملكية الخاصة قائما وفق القواعد المرعية في الاستراتيجية الاقتصادية الإسلامية ككل.

٩ – يجب أن تكونَ كافة الخطط التنموية في الدولة وعبر كافة تفاصيلها متناسبةً مع الأهداف الثمانية السابقة ومُساعدَةً على تحقيقها في أرض الواقع، وغيرَ متعارضة معها بأي شكلٍ من أشكال التعارض.

١٠ – يَجب أن تكون الإرتباطات الإقليمية والعالمية للاقتصاد الوطني بكل أشكالها (استيراد، تصدير، استثمار مُسْتَقْدَم أو مُسَفَّر إلى الخارج، اقتراض أو إقراض خارجيين، سياحة قادمة أو مُسافِرَة، تعاون اقتصادي إقليمي أو دولي، سياسات نقدية خارجية، اتفاقيات اقتصادية وتجارية خارجية من أي نوع.. إلخ)، مُصاغَةً ومُعَدَّةً على نَحْوٍ لا يتعارض مع الأهداف التسعة السابقة، بل بشكلٍ يَخدِمُها ويُفَعِلُّها ويدفعها إلى الأمام.

وإذن فلا توجد على وجه الأرض قاعدة الاقتصادية مُقدسة، أياًّ كان نوعها، وأياًّ كان تكييفها المذهبي، إشتراكية كانت أو رأسمالية، خادمة لفكرة اقتصاد السوق أو لغيره، ما لم يكن الهدف من ورائها تحقيق العدل بشكله المُقَرَّر مذهبياً، بوصفه النموذجَ العدلي الأكثر انسجاما مع العقل. إن الأهداف العشرة السابقة هي التي تحظى بالقداسة بوصفها أهدافاً قائمة على الرؤية المذهبية للاقتصاد الإسلامي ومُحَقِّقَةً لها. أي أنَّ كافةُ الهيكليات والبُنى والتَّشريعات والقواعد والإجراءات والأنظمة الكلِّيَّة والجزئيَّة لاقتصاد الدولة التي تريد أن تحتكم إلى المذهبية الاقتصادية الإسلامية بشكلها الموضَّح سابقاً، يجب أن تدور مع الأهداف العشرة السابقة حيثما دارت، وأن تستجيب لمتطلبات تَحَقُّقِها في أرض الواقع أياًّ كانت

هذه المتطلبات. القداسة للهدف المذهبي وليست للقواعد والأنظمة. وأيُّماَ قواعد أو أنظمة تعارضت مع الهدف المذهبي أو لم تقدر على تَمريره وخدمته، فهي قواعد وأنظمة مرفوضة ويجب أن تُنْبَذَ على الفور. وأَيَّةُ قواعد وأنظمة رُؤِّيَ أنها تخدم المذهب وتُمررُه أكثر من غيرها في مرحلة معينة، فهي مطلوبة على الفور أياًّ كانت نتائجها على صعيد تأثيرها على البُنى الاقتصادية السائدة، حتى لو حطَّمَتْها كلَّها وأعادت بناءَها من جديد.

ولقد قارب رسول الله صلى الله عليه وسلم بين هذه الاستراتيجية القرآنية المشروحة آنفاً، وبين الواقع الذي قادَه وعايَشَة بقوله.. "كاد الفقر أن يكون كفراً". وبقوله.. "يدخل أغنياء أمتي الجنة حبواً". كأنه أراد أن يقول إن طرفي معادلة الفرز الطبقي الاقتصادي (الفقر والغنى) تلامسان ما جاء عليه الصلاة والسلام ليُحَرِّرَ البشرية منه وهو "الكفر". ولما كان وصفُه للفقر في هذه الملامسة أكثرَ وضوحا وجلاءً من وصفه للغنى، فكأنه يريد أن يقول أيضا، إن الثورةَ على "الفقر" هي شكل من أشكال الثورة على "الكفر". أماَ "الغِنَى" فإنه يكاد يكون أيضاً بهذا المستوى – أي بمستوى الكفر، مادام دخول الأغنياء إلى الجنة يعاني من الصعوبة بدخولهم إليها حبواً – إذا كان في المجتمع فقراء، يَجعلون غِنىَ الأغنياء مدعاةً للتشكيك في مشروعيته.

أما كبار الصحابة وعظماء ثُوَّارِهم، فقد أسقطوها تطبيقا عمليا في نضالهم وجهادهم الدائمين، حين قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.. "لو كان الفقر رجلا لقتلته".. كأنه يريد أن يقول إن أبشع الجرائم على الإطلاق، وهي جريمة "القتل"، مباحة وشرعية عندما يكون المقتول هو "الفقر". تُرَى هل كانت بعيدةً عن ذهن عليٍّ كرم الله وجهَه، فكرةُ أنَّ قتلَ "الفقر" لا يتأتى إلاَّ بقتل كلِّ أسبابه ومبرراته في المجتمع؟!

وحين قال أبو ذر الغفاري رضي الله عنه.. "عجبت لمن لا يجد قوت يومه كيف لا يخرج على الناس شاهرا سيفه"، ألم يكن يعني أن السكوت على "الفقر" في المجتمع حتى لو تطلب ذلك حمل السلاح لتصحيح الاعوجاج الذي سَبَّبَ الفقرَ والذي سَبَّبَه الفقرُ، هو مدعاة لاستهجان هذا الصحابي الأُمَّةِ وَحْدَه؟!

أما صرخة عمر بن الخطاب، التي دعا فيها إلى تحرير كل البشر من كل مظاهر العبودية، والتي يقف الاستعباد الاقتصادي على رأسها كلها.. "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا"، فنتركها مدوية في جنبات التاريخ برجعِ صداها الذي لا ينقطع، عساها تُعَلِّمُ رعاةَ البقر كيف يكون المسلمون عندما يقررون صنع تاريخ البشر.

الفصل العاشر

نظام الحكم والحريات العامة من المنظور المذهبي الإسلامي

أولا.. الحريات المعطاة للإنسان في الإسلام

ثانيا.. فكرة الوطن واختلافها عن الدولة والنظام

ثالثا.. الانتماء القومي والانتماء الإسلامي

رابعا.. القومية والأقليات والمواطنة

خامسا.. العلمانية والمذهب الإسلامي في الحرية المعتقدية

سادسا.. الحرية والتعددية السياسية

سابعا.. خلاصة التصور المذهبي الإسلامي للحرية السياسية

أولا.. الحريات المعطاة للإنسان في الإسلام

أعطى الله للإنسان حريتين، الأولى هي تلك التي تخوِّله القدرة على الاختيار المتحرر من كل الضغوطات بين البدائل المتاحة أمامه كتحقيقٍ لأمر التكليف الرباني الذي يُعْتَبَر في جوهره اختيارا حرا بين بدائل ممكنةٍ ومتاحة. والثانية هي تلك التي تتيح له فرصة تنفيذ اختياره الحر بين البدائل التي اختار من بينها. وإذا كانت الحرية الأولى صفةً جوهرية في الإنسان بحكم إنسانيته كما نفهمها إسلاميا، والقائمة على انطوائه على عنصر الإرادة الإلهية ذاتها. فإن الحرية الثانية تُعْتَبَر حقا من حقوقه الدنيوية، يستشعر الإنسان بفطرته استحقاقَه لها بسبب انطوائه على الحرية بمعناها الأول. إنها بمعنىً آخر شكل من أشكال التنظيم المجتمعي الذي يمنعُ أيَّ إنسانٍ من أن يحجر على حرية إنسان آخر في الاختيار. وإذا كانت الحرية بمفهومها الأول تشير إلى العلاقة بين الإنسان وربه وإلى الطبيعة الإلهية للإنسان، لأنها عماد تكليفه وجوهره الإنساني، فإنها بمفهومها الثاني تهم الإنسان في واقعه الاجتماعي، فتفتح أمامه سُبُلَ الإبداع والترقي بنفسه، من خلال رفع كل مُعَوِّقات حركته وتفكيره وتعبيره عن رأيه. إنها باختصار الحرية الاجتماعية متمثلة بادئ ذي بدء في حرية المعتقد والدعوة إليه، وفي حرية إبداء الرأي والدعوة إليه، وفي حرية وحق المشاركة في الحياة السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية بوجه عام.

ولقد اتضح من بعض المرويات أن النخبة من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام، كانوا مدركين للأبعاد الحقيقية لهذه الحرية داخل المجتمع، إلى درجة وضوح الفروقات في أذهانهم بين الرغبات السياسية الشخصية للرسول، والتي تعتبر عند صدورها عنه مجرد مواقف فردية لمُواطِنٍ يختلف فيها عن مواقف غيره من مواطني الدولة، ولا تتضمن أي معنى من معاني الإلزام، وبين الأوامر الإلهية التي لا تجوز مخالفتها، باعتبارها صادرة عنه بصفته نبيا.

فقد روى ابن عباس رواية صريحة قاطعة في دلالتها على ما نقوله، قال.. "خرجت مع عمر إلى الشام (يقصد عمر بن الخطاب) في إحدى خرجاته، فانفرد يوما يسير على بعير فاتبعته. فقال.. يا ابن عباس، أشكو إليك ابن عمك، سألته أن يخرج معي فلم يقبل، ولم أزل أراه واجدا، فيم تظن موجدتَه؟ فقلت.. يا أمير المؤمنين إنك لتعلم. فقال.. أظنه لايزال كئيبا لفوت الخلافة. قلت.. هو ذاك، إنه يزعم

أن رسول الله أراد الأمر له. فقال.. يا ابن عباس، وأراد رسول الله الأمر له، فكان ماذا لو لم يرد الله تعالى ذلك. إن رسول الله أراد ذلك وأراد الله غيره، فنفذ مراد الله تعالى ولم ينفذ مراد رسول الله. أوكل ما أراد رسول الله كان؟ إنه أراد إسلام عمه ولم يرد الله فلم يسلم". (عن شرح نهج البلاغة، لابن أبي حديد، الجزء الثالث، ص ١١٤).

من المؤكد أن معنى إرادة رسول الله الواردة في هذه الرواية، لأن يكون علي خليفة وأميرا للمؤمنين من بعده، لا يمكنها أن تنصرف إلى معنى الإرادة الملزمة الصادرة عنه بصفته نبيا. لأن عمر بن الخطاب لا يمكنه التحدث عن إرادة النبي عليه الصلاة والسلام بهذا القدر من مساواتها بإرادة البشر العاديين، إلا إذا كان يتحدث عما يدرك جيدا أنه إرادته عليه الصلاة والسلام في أمر يقع خارج نطاق النبوة والرسالة الملزمة. وإذن فهو كان يعي جيدا أن المسألة – مسألة الخلافة والإمامة والحكم – ليست مسألة توقيفية من الله، الأمر الذي جعله يرد على ما يقوله ابن عباس بشأن رغبة رسول الله بما رد به عليه، معتبرا أن المسألة شخصية.

فالرسول الكريم كان ميالا إلى علي، لكن المسلمين في غالبيتهم كانوا ميالين إلى غير علي، فكان أن وقعت إرادة الله بسبب أن الأمر في شؤون الحكم شورى بين المسلمين، على ما أرادته الغالبية لا على ما أراده رسول الله منفردا. ولم يكن جائزا في حق الله وهو الذي يريد الأمر في هذا الشأن شورى بين المسلمين، أن تقع إرادته إلا على إرادة الغالبية ورغبتها، لا على إرادة الأقلية ورغبتها.

ولعل هذا ما يؤكده أن الرسول الكريم وإدراكا منه لعدم ارتقاء رغبته في استخلاف علي، إن صحت الروايات التي تقول بذلك كما يزعم الشيعة، إلى مستوى الإلزام، تجنب تجنبا كاملا إيراد هذه الرغبة على شكل أمر منه عليه الصلاة والسلام، لأن هذا ليس من حقه أولا، ولأنه خشي من أن تكون رغبته إن طرحها حتى كمجرد رغبة، مخالفة لرغبات غالبية المسلمين، فيختارون ما رغب فيه الرسول على غير رضى منهم، في أمرٍ هم أصحاب الحق في تقرير كل حيثياته من ألفه إلى يائه.

لكن، وفضلا عن هذا الإدراك العميق من نخبة الصحابة الكرام، للبعد البشري المحض في مسألة الحكم، ولحق الأمة في الاختيار الحر لحكامها وخلفائها وأمرائها، حتى لو خالفت اختياراتها الرغبات الشخصية للرسول الكريم عليه الصلاة والسلام، فإن هناك وجها آخر لطيفا يخفى على الكثيرين في سيرة الرسول، تتجلى فيه الآفاق الرحبة للحرية الاجتماعية التي منحها عليه الصلاة والسلام لأفراد المجتمع المسلم.

"إن المتتبع لقصة الإفك تتضح أمامه صورة كاملة للحرية التامة التي كان المسلمون يتمتعون بها في التفكير والتعبير والكلام. فكل من يطلع على تاريخ تلك الحقبة يعلم أن إشاعة الإفك عندما انتشرت في المدينة وأصبحت حديث الناس في مجالسهم ونواديهم، لم يكن يصدر عن الرسول – رغم أنه كان يحزنه

ما يسمعه – ما يشير إلى غضبه من أصحابه أو من أهل المدينة عموما. ومع أن المرجح أن الرسول كان يعرف زيف التهمة الموجهة إلى أم المؤمنين عائشة، فإنه ما لجأ إلى استخدام وسائل القمع والمنع، ولا صلاحيات الرسول الملزمة، ولا هو منع أحدا من حقه في التعبير عما هو مقتنع به..

.. إن تاريخ تلك الحقبة لا يشير قط إلى أن الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام طلب من أصحابه ولو على سبيل التمني أو الرجاء أن يكفوا عن الحديث في هذا الموضوع، ولا ثبت أنه استجوب أحدا أو فتح تحقيقا مع أحد بهذا الشأن. ولا اتخذ من وجود الأعداء من منافقين ويهودا ذريعة للكف عن مثل هذه الأحاديث التي قد تشق الصف في مواجهة أولئك الأعداء. بل هو قد اكتفى بأن عالج الموضوع بالصبر وبمشاورة المقربين منه، مثل علي وابن حارثة وغيرهما..

.. ورغم أن وقع حادثة الإفك وما كان يدور في المدينة من حديث حولها، كان شديدا على أم المؤمنين وعلى والدها الصديق، إلا أن الرسول بقي على حاله من الامتناع عن التدخل في حق الناس في التعبير عن مواقفهم وآرائهم في قضية فرضت نفسها عليهم في واقع الحياة. واستمر الأمر على ما هو عليه، إلى أن نزلت الإرادة الألهية في توضيح كيفية التعامل مع هذا النوع من الأقاويل والإشاعات، واضعة الحدود الفاصلة بين ما يسمح الحديث فيه بحرية وبين ما لا يجوز المساس به بحجة حرية الرأي والتعبير..

.. إن المجتمع الذي يصل فيه التعبير عن الرأي إلى هذا المستوى من الحرية ومن احترام وجهات النظر رغم قسوتها الشديدة، وسواء كان المعَبَّر عنه صحيحا أو خطأً، حتى لو مس ذلك حرمة وعرض الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام، لا يمكن الحديث فيه عن أكراه على أي أمر من الأمور التي يفترض أنها من أمور المصلحة التي يجب أن يتوافق عليها معظم المسلمين بشكل أو بآخر من أشكال استيفاء تحقق التوافق، بحسب ما تتيحه المرحلة، وما تنبثق عنه من إمكانات ووسائل للتعبير عن الرأي.. (مقتبس بتصرف عن كتاب، الشيعة والتصحيح، الصراع بين الشيعة والتشيع، الدكتور موسى الموسوي، طبعة عام ١٩٨٨، ص ٢٥ و٢٦).

وإذا كان الله قد حرص في المجتمع الذي تحكمه تعاليم الإسلام، على رفعِ كل مُعوقات الالتزام بالطاعة الجارحية (التي تمارسها الجوارح، أيِّ الأعضاء) من خلال إشاعة مظاهر النقاء الأخلاقي والقضاء على كل مُسَوِّغات السلوك الإجرامي في المجتمع عبر اجتثاثها من الواقع، تربويا وماديا وقانونيا وإجرائيا. فإنه قد حرص من بابٍ آخرَ على رفع كل مُعَوِّقات تكوين الصورة العَقَدِّية والفكرية والسياسية السليمة لدى الإنسان، في المجتمع الذي تحكمه تلك التعاليم. ولا يمكن لذلك أن يتحقق إلاَّ بالسماح لكل الأفكار والمعتقدات والتصورات كي تتنافس في المجتمع، وتعرضَ نفسَها على موائد الحوار، ليتبين الأفراد صحتَها من خطئِها، ويختاروا أفكارَهم ومعتقداتِهم من ثَمَّ بكامل حريتهم وفقا لهذا التَّبَيُّن الذي أتاحه التنافس الحر فيما بينها.

ولا فرق في الإسلام بين إعطاء هذه الحرية بكل دلالاتها لإنسانٍ مسلم أو لآخر غير مسلم. إذ أن الإسلام لا يستند في الاعتراف بهذا الحق لمواطني الدولة التي يكون هو سيِّدُها إلى مفهوم طائفي عنصري، بل إلى مفهوم إنساني سام يعلو على منطق التفريق بين الناس على أساس العرق أو الجنس أو الدين أو اللون أو غير ذلك من أنواعٍ الفروق غير القائمة على أساسِ العمل الذي فيه وحده يتباين الناس تباينا جَدِّياً.. مصداقا لقوله تعالى.. ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾، ولقوله.. ﴿إن الله لا يضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى﴾، ولقوله.. ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربِّهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾.

إن هذا الموقف الإسلامي بخصوص الحرية التي يعترف بها كحق طبيعي ومقدس لكل الناس، ينسجم مع إرادة الله في عدم مُحاسبة أحدٍ يوم القيامة بدون برهان ودليل، وبدون إعطاء كامل الفرصة للإنسان في مُمارسة اختياره الحر المنعتق من كل الضغوطات التي ينتفي معها مبرر وجوهر التكليف، وبالتالي مبرر وجوهر المحاسبة. بل إن الإسلامَ مادام يرى أن من حق معتنقيه أن يَحصلوا في أيِّ مجتمع يعيشون فيه، قلُّوا أو كثروا، على حقهم في مُمارسة دعوتهم إلى قناعاتِهم وإلى دينهم بدون منع أو إرهاب، فإن مقتضى العدل الذي تنطوي عليه دعوات الإسلام ومبادئه وتصوراتِه يستلزم أن يعترفَ هو بِهذا الحق لغير المسلمين قلوا أو كثروا، حين يعيشون في واقع يسوده الإسلام.

إن التَّصَوُّرَ الإسلامي الموضوعي لدلالة إسقاطٍ مفهوم الحرية العقدية والفكرية والاجتماعية على أرض الواقع بمضامينها المعاصرة، ينطوي على ضرورة الاعتراف لكل الأفراد في المجتمع، سواء كان الإسلام سيده أو لم يكن، بحقهم في التعبير عن قناعاتهم في تكتلاتٍ وتنظيمات وتجمعات وأحزابٍ سياسية، تتنافس في المجتمع لقيادته عبر برامجها في حال حصولها على القبول العام من قِبَلِ غالبية أفراد المجتمع الذين يعيشون فيه ويمارسون فيه وظائفهم الحياتية.

يَعتبر الإسلام أن أسمى وأعظم مظاهر الاعتراف بحرية المواطنين في المجتمع وبحقهم في ممارسة هذه الحرية، هو الاعتراف لهم بحق المشاركة الفعلية في قيادة وحكم مجتمعهم "وأمرهم شورى بينهم". وأنه إذا كان أفراد المجتمع يحتاجون إلى برنامج يحققون من خلاله مسيرتهم، وإلى قيادةٍ تنفذ فيهم هذا البرنامج، فهم وحدهم أصحاب الحق في تحديد أيِّ برنامج وأية قيادة يريدون، ما يستلزم الاعتراف بضرورة أن تكون السلطات ناشئة عن الشعب وبقرارٍ منه، بصرف النظر عن الشكل الذي يتطلبه الواقع الاجتماعي في مرحلة معينة لتحقيق الاختيار الشعبي للبرنامج وللقيادة. ويُعْتَبر حق المشاركة في اختيار كلٍّ من البرنامج والقيادة، حقا مكفولا لكل أفراد المجتمع بصرف النظر عن أي بعدٍ آخر ذي صفةٍ عرقية أو دينية أو جنسية أو لونية أو مهنية.

ثانيا.. فكرة الوطن واختلافها عن الدولة والنظام

مادام أفراد المجتمع لا يُمكنهم أن يتعايشوا في مجتمعهم بسلام إلاَّ بوجود قاسم مشترك يخلق مبررات التعايش للجميع. ومادام هذا القاسم المشترك لا يمكنه أن يكون بحكم طبائع الأمور إلاَّ برنامجا لنظام الحكم، يُعْطِي الحرية الاجتماعية والسياسية للجميع. فهذا يعني أن المواقف من الآخر – أيا كان هذا الآخر – في المجتمع الذي يرجع في إدارة حياته إلى نظام الحكم ذاك، ستتحدد بالاستناد بالدرجة الأولى إلى مواقفهم من برنامج نظام الحكم المذكور، مهما كانت طروحاتهم على الصعيد الاجتماعي. لأن هذا البرنامج هو الذي يعطي القدرة على الحياة للجميع مهما اختلفت بعد ذلك مشاربهم المذهبية. ولا فرق حين الاستناد إلى هذه المرجعية في تحديد المواقف، بين فئة تطرح نفسها بوصفها فئة إسلامية، وأخرى لا تطرح نفسها كذلك. إذ أن منطق التعامل مع الواقع ومع الآخرين، هو منطق المصير المشترك والحياة المشتركة، ما يلزم أن يُصار إلى بلورة صياغةٍ جديدة لأسس الولاءات المشتركة في المجتمع، بصرف النظر عن الولاءات الخاصة التي يؤمن بها كل طرفٍ، مادامت لا تتعارض مع الولاء المشترك الذي لا يمكنه أن يخرج عن حدود الولاء للوطن وللبناء الدستوري الذي من شأنه أن يكفل بقاء واستمرار الجميع في جوٍّ من الأمان والسلام والطمأنينة. هذا يتطلب إعادةَ إنتاجِ فكرةِ الوطن بالشكل الذي ينسجم مع مبدأ الولاء المشترك في حَدِّه الأدنى. خاصة وأن هذه الفكرة تعرضت لعملية مسخ خلال العقود الماضية أفقدتها معناها الحقيقي، وخلطت بينها وبين مفاهيم أخرى، كمفهوم النظام ومفهوم الدولة.

إن الفروق بين فكرة الوطن وفكرة الدولة وفكرة النظام ليست بالفروق الهينة التي يُمكن السكوت عن تزويرها أو التغاضي عن تلفيقها وخلطها بعضها بالبعض الآخر، لأن من شأن ذلك أن يقلبَ منظومة القيم واستحقاقات الولاء عند الإنسان دون أن يُحِسَّ بذلك. إن النظامَ كيانٌ سياسي يتشكَّل بقرار، والدولة كيان قانوني يتشكل بقرارٍ أيضا، أما الوطن فهو حالة وجدانية تغلِّفنا بفرضها نفسها علينا تاريخيا وثقافيا، وبإحساسنا بالانتماء إليها بعيدا عن القرارات سياسية الطابع، والتي تجعلنا نَحمل تابعِيَّة دولة دون أن نُحس بالولاء الوجداني لها، وإن كنا نحترم انتماءَنا التابِعي لها كـ "جنتلمانات" لا يجوز أن يتَنَكَّروا لولي النِّعم أو أن يخرجزا على قوانينه وتعليماته وتقاليد حياته.

إن السياسيين عندما يتنافسون في ظل الديموقراطية فإنما يفعلون ذلك، ليحكموا الدولة بنظامٍ سياسي ُيفترض أن يُحافظَ على الوطن ويَحميه كقاسم مشترك يسمو على الخلافات والنزعات الذاتية التي نفرِّغها كلَّها في دهاليز السياسة "النظام"، والقانون "الدولة"، كي نحافظ على الوطن. الوطن هو الكيان الوحيد الذي يَجب أن يحظى بالقداسة في منظومة العناصر المكَوِّنَة لـ "الهوية"، ولـ "للأنا"،

لأنه العنصر الوحيد الذي لا يجوز أن نفكر في تغييره والتنافس على معناه والاختلاف في مفهومه، ونحن نتعارك في ساحة العمل السياسي والقانوني، وإلاَّ انهارت كل مُكَوِّنات الهوية.

أما ما بعد الوطن من عناصر الهوية الأخرى فهي عناصر ديناميكية قابلة لأن تتغير وتنمو وتتطور بحسب الحاجة والظروف والعلاقات التي تحكم واقع الحياة في الوطن. الدولة ليست مقدسة، وهي قابلة لأن تتغير بأن تتجزأ أو بأن تتحد مع دولة أو دول أخرى، أو بأن تتغير حدودها لسبب أو لآخر، بل بأن يتغير دينُها بالكامل أحيانا، كما حدث للكثير من الأمم في التاريخ.. النظام السياسي ليس مقدسا وهو قابل أيضا لأن يتغير، بل يجب أن يكون عرضة للتغيير ولتداول السلطة عبر مُؤَسَّساَته وبُناه وهياكله الإدارية المختلفة. أما الوطن فلا. نحن جميعا نتحرك داخل الوطن، ونعمل لأجل الوطن، ولا نساوم على الوطن، ونسعى للنهوض بالوطن من خلال أشكالٍ مختلفة ومتباينة نتصورها لشكل الدولة ولشكل النظام السياسي.. إلخ.

إذن فنحن شيئٌ آخر غير الوطن، ونحن أصغر منه بكل تأكيد. إن الوطن هو خيمة أكبر من كل مواطنيه، ومن كل معتقداتهم وأفكارهم بالتالي، وهو عنصر من عناصر الهوية أكبر من كل عناصرها الأخرى. والكِبَرُ والصِّغَر في هذا المقام لا ينسبغان بفكرة الصح والخطأ، أو بصرامَة منطق الحق والباطل، وإنَّما بفكرة الهوية التي تَتَكَوَّن في معظم جوانبها بعيدا عن انسباغها بهذه المعاني أو عن خضوعها لهذه الأنساق التقييمية الصارمة. وحيث قد وصلنا إلى الحديث عن الوطن بهذا المعنى، فقد غدا من الضروري التطرق لفكرة القومية باعتبارها الوعاء الذي تتخلَّق فيه وتتكون ثم تنمو وتتطور فكرة الوطن، كي نرى من ثَمَّ كيف يتعامل معها الإسلام في الإطار المذهبي. فإنه على ضوء هذا التعامل ستتحدد الكثير من المسائل ذات الطابع السياسي داخل الوطن مما له علاقة بالحريات وبنظام الحكم.

ثالثا.. الانتماء القومي والانتماء الإسلامي

إن الانتماء القومي لأية أمة وانتماءها الإسلامي، يُعبر كلٌّ منهما عن شكل مختلف من أشكال الانتماءات لا تصح مقارنته بالشكل الآخر أساسا، الأمر الذي يدفعنا إلى التأكيد على حقيقةٍ جوهرية تتعلق بالقومية وبموقف الإسلام منها، مفادها أن المقارنة بينهما مرفوضة على الصعيد الأيديولوجي والفكري، لأنها بمثابة مقارنة بين شيئين لا يتفقان في المبرر المرجعي للمقارنة. فإذا كانت المقارنة صحيحة وجائزة ومقبولة في أهدافها المُتَوَخَّاة منها، بين فكرتين انطلاقا من طريقة معالجة كلٍّ منهما للمشكلة المشتركة التي تثيرانها والتي اقتضت تلك المقارنة. كإجراء مقارنة بين الإسلام والمسيحية في تصور كل منهما لمعنى التوحيد. أو كإجراء مقارنة بين الإسلام والرأسمالية، أو بينه وبين الاشتراكية في الفكر الاقتصادي وفي المواقف من الملكيتين الخاصة والعامة. أو كالمقارنة بين القومية العربية والقومية الفرنسية في مدى تَحَقُّق مقومات القومية في كلٍّ منهما..

نقول.. إذا كانت المقارنة جائزة وصحيحة ومقبولة في كل هذه الحالات، فإنها غير جائزة ولا صحيحة ولا مقبولة مبدئيا، حين يَحدث الاختلاف بين الشيئين اللَّذين تتم المقارنة بينهما، في الأساس المرجعي لفكرة المقارنة، كأن تتم المقارنة مثلا بين مبدأ الشعور بالانتماء القومي ومبدأ الشعور بالانتماء الديني، من حيث تطابقُهما وقبولُ أحدِهما أو رفضِه بناءً على هذا التطابق. إذ لا يوجد في البُنْيَة المرجعية لكلٍّ من الدين، بسبب أنه عقيدة اختيارية، وبين القومية بوصفها شعورا بتواصل تاريخي ولغوي وعرقي وثقافي، وبوصفها إحساسا بالارتباط بمصالح مشتركة تربط مجموعةً من البشر اتفقت على أنها تشترك في الهوية بالدرجة الأولى، أيُّ عامل مشترك تتم المقارنة على أساسه. وإن كان من الممكن أن تتم المقارنة لا على أساس المرجعية المتميزة لكل منهما بصفتها تلك، بل على أساس إضافة شيءٍ ما إلى القومية يخلق لديها وفيها شيئا من المرجعية المشتركة مع مرجعية الدين كعقيدة وكنظام وكفكرة. بحيث تتم المقارنة عندئذ على أساس هذا الشيئ المرجعي الجديد.

كأنٍ تتم المقارنة بين الفكر الاقتصادي الذي يدعو إليه ويتبناه قوميون معينون، وبين نظيره الإسلامي الذي يتبناه ويدعو إليه إسلاميون معينون. ومن الواضح في مثل هذه الحالة أن المقارنة مُمكنة وجائزة. ولكن من الواضح أيضا أنها ليست قائمة بين الفكرة القومية بما هي فكرة قومية، وبين الإسلام بما هو دين ونظام وفكر، قابل لأن يعتنق. بل هي قائمة بين جانب اجتماعي محدد يتبناه القوميون، وبين نظيره مِماًّ يتبناه الإسلاميون. والفرق بين الحالتين بَيِّنٌ وواضح.

إن الانتماء القومي هو انتماءٌ قسري وليس اختياريا. وهو يختلف في هذا المجال عن الانتماء الإسلامي. ففي الوقت الذي لا يمكن للإنسان العربي مثلاً ألاَّ يكون عربيا – بالمعنى القومي وليس القانوني – إذا هو شاء أو قرر ذلك، فمن الواضح أن من الممكن له تغيير دينه الإسلامي في لحظة واحدة يتخذ فيها قرارا بذلك، نافيا بموجبه عن نفسه كل مقومات اعتباره مسلما. فأن يكون إنسان معين مسلما هي مسألة اختيارية بكل ما لهذه الكلمة من معنى، لأن الانتماء الإسلامي انتماء عَقَدي تَصَوُّري قناعي، وليس انتماءً شعوريا يستشعر الإنسان بموجبه شكل تواجده الاجتماعي البُنْيَوي، فيتعامل مع الواقع وفيه على أساسه. ولعل التاريخ يُنَبِّئُنا عن العديد من الأمم التي غيرت دياناتها أكثر من مرة في أقل من ألف عام، بينما بقيت في كل حالاتها تلك، هي الأمة الفلانية بالدلالة القومية لكلمة أمة، وإن اختلفت مستويات استشعارها من حين لآخر لهذا البعد القومي لها.

إن الشعور بالأنا القومية بوجه عام، هو نتاج عملية تاريخية تطورية حتَّمت الوصول إليه عبر تراكم تغيُّرات جوهرية في بُنْيَة الناس، وهم يتحولون ويتطورون من أدنى أشكال التَّكَتُّل المجتمعي وأقله تعقيدا، وهو الأسرة، إلى أكثره رقيا وتعقيدا وهو الأمة. وهو أيضا نتاج حركة ديناميكية مستمرة لم ولن تتوقف، في مستويات وعي التجمعات البشرية بذاتها، وفي فضاءات إدراكها للأمور من حولها، وفي طرائق تعاملها

مع الواقع المحيط بها. بحيث أن التواجد القومي لا يصح ولا يجوز أن يكون للإسلام منه موقف محدد يخضع لمعاني الجواز وعدم الجواز، أو لدلالات الحرام والحلال، أو لمضامين الحق والباطل، بِما هو مجرد تواجد قومي.

أي وبكلمة أخرى، لا نجد أيَّ معنىً لمحاربة أو لمعاداة أو رفض الوجود القومي للأمم بهذا المقياس للتحليل والتحريم، لأن الوصول إلى مرحلة التواجد الجماعي بهذه الصورة ليس عملية اختيارية، ولا هو جاء نتيجة قرارات اتخذها الناس في لحظة معينة في عزلٍ لتلك القرارات عن الواقع الموضوعي الذي حتَّمها وأدى إليها. بل هو عملية حتمية تخضع للقانون التاريخي وللتطور. إن التواجد القومي بهذا المعنى يربط بين أبناء الأمة القومية الواحدة نتيجة التطور الحاصل في تاريخ الأفراد والفئات الذين يُكَوِّنون هذه الأمة، بصورة تُعَمِّق التلاحم والحاجة إلى التآلف والشعور الذاتي بالأنا الجماعية. فكما أن الناس قديما كانوا أُسَراً ثم صاروا عشائر وقبائل، فقد صاروا شعوبا وأمما بالمعنى القومي، لأن مراحل تاريخية محددة حتَّمت هذا الشكل من أشكال التواجد، بوصفه أكثر الأشكال مُلاَءَمَةً للظروف التاريخية التي فرضها تطور الإنسان موجباً بمقتضاها ظهور هذا النوع الراقي من الإحساس الجمعي.

إذا كنا سنرفض مفهوم التواجد القومي كصيغةِ تكتلٍ مُجتمعي متاحة في الوقت الراهن، تحت لافتة إسلامية، نظرا لما يمكنه أن يندرج تحت هذه الصيغة من معاني التشرذم الإنساني والتجمع على أساسٍ غير فكري ومعتقدي يُعتبر أكثر رقيا من التجمع على أساس عِرقي يستند إلى رابطة الدم واللغة، فإن مدعاة الرفض ستكون أكثر عمقا وبروزا ووضوحا في حالة رؤيتنا للواقع الإنساني وهو يعكس حالات الأسر والقبائل الأقل تعبيرا عن التوحد والأكثر دلالة على التشرذم من الشعوب والأمم التي تُكَوِّن القوميات. وهو الأمر الذي يَجعل رفض ومعارضة التجمع على أساس تلك الصور المتخلفة من أشكال التواجد الإنساني الجمعي أكثر تبريرا، مع أن الإسلام لم يفعل ذلك. بل نحن نراه يَحُثُّ على التلاحم الأسري والعائلي، فضلا عن اعترافه الضمني بقداسة أية صيغةٍ من صِيَغ التجمع الإنساني، مادام هذا التجمع قائما على المحبة وعمل الخير والإحسان وخدمة عموم الناس.

إن عصر القوميات هو العصر الذي فرضَ ذوبان تَجَمُّعاتٍ مثل القبائل والعشائر والبُنى الاجتماعية الصغيرة في بنىً أكبر، تستطيع مواجهة متطلبات الحياة الجديدة، ألا وهي البُنى الأممية. وإذا كان تعاملنا مع واقعٍ يتجمع فيه الناس على أساس الأسر والعشائر والقبائل، يَتَّسِم بقبولِ تلك الأشكال من التجمعات بدونٍ أيَّة تحفظات بخصوص شكلها الجمعي، فمن باب أولى أن يكون تعاملنا مع القوميات المُكَوَّنَة من الأمم والشعوب مرتكزا إلى المنطق ذاته، بوصف تلك الأشكال من التَّجَمُّع تُعَبِّرُ على هذا الصعيد عن مرحلةٍ متقدمة ومتطورة بالقياس إلى الهدف النهائي لرسالة الإسلام. إننا نجد أنفسنا في كل مرحلة من مراحل التاريخ مضطرين إلى قبول الواقع الاجتماعي في شكل بُنْيَته المُعَبَّرِ عنها بالصورة

التي يُظْهِر فيها ذلك الواقع نفسَه، مادامت هذه الصورة هي التعبير الموضوعي عن متطلبات المرحلة التاريخية ذات العلاقة.

إذا كنا سنتعامل مع شكل التَّجَمُّع الإنساني القومي أو غير القومي من منطلقات التحليل والتحريم. فكيف سيكون موقفنا عندما نقرأ قوله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم.. "إناَّ خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم"؟ من الواضح أن الآية الكريمة تؤكد على أن مسألة التجَمُّع الشعوبي والقومي، أو القَبَلي والعشائري قبلهما، أو غيرهما بعدهما، هي من حيث المبدأ مسألة جُعْلِيَّة. أي أنها مسألة تتحقق في الواقع من خارج إرادة الإنسان المباشرة. بل هي حالة وجودية جماعية اقتضتها طبيعة تفاعل هذا الإنسان مع القانون الطبيعي والتاريخي، من خلال تضافر العديد من العناصر المتشابكة والمعقدة، التي تجد حلولها التاريخي في صورةٍ معينة من صُوَرِ التجمع الإنساني، اتَّخذت في مرحلة سابقة هيئة الشعوب والقوميات، وستتخذ في المستقبل هيئة العالمية والأمة الإنسانية الواحدة، التي تعتبر هدفا إسلاميا يسعى الإسلام بكل أطروحاته ذات البعد التاريخي، إلى دفع الواقع البشري باتجاه الإسراع في تحقيقه.

إن مسألة التواجد المجتمعي (أسرة، عشيرة، قبيلة، شعب، أمة.. إلخ)، هي بالنسبة لكل جيل يقيم في جغرافيا معينة، تركةً خلَّفتها له الأجيال التي سبقته، وسيسهم هو بتفاعلاته المختلفة، في توريثها بشكلٍ ماًّ إلى الأجيال اللاحقة. وهي بالنسبة لكل أُمَّة تركة من المعتقدات والمفاهيم والعادات والتقاليد والموروثات وسلاسل التناسل والتوالد والأنساب الطويلة، تحققت بالتواصل والتراكم والتفاعل الداخلي والخارجي، عبر مئات وربَّما آلاف السنين.

إن الآية القرآنية التي أوردناها في هذا السياق تُصَوِّر بوضوح شكلا من أشكال الإقرار بعمق هذا الواقع التَّكْويني الجمعي في حياة الإنسان، بحيث يغدو المطلوب إسلاميا مصادقة هذا الواقع والتكيُّف معه، وليس محاربته ومعاندته مادام واقعا جُعْلِياًّ، لأن في هذه المحاربة والمعاداة والمعاندة، قفزٌ على القانون الطبيعي واستهانةٌ بالحتميات التاريخية التي يعنيها وينطوي عليها المفهوم "جُعْلي". بل إن التفاعل العميق مع هذه الظواهر التَّجْميعية أياًّ كان شكلها، عندما تكون تعبيرا عن نتائج التراكم التاريخي للبُنَى المجتمعية البشرية في الجغرافيا، إنَّما هو تفاعلٌ يخدم الإنسانية في كل مرحلة من تاريخها وفق أكثر صُوَرِ الخدمة رقيا وتطورا وإيجابيةً. فكان قول الله تعالى.. "..لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم"، هو مقياس التعامل بين تلك الشعوب والقبائل المتعارِفة والمُعْتَرَف لها بموضوعية وواقعية الوجود والتَّكَتُّل بشكلها ذاك. إنه مقياس التلاحم لا التنافر، والتلاقي لا التدابر، سيرا نحو خدمة الإنسان وفق تَصوُّرٍ متناغم مع قانون الطبيعة وحتمية التاريخ وهما يفرضان نفسيهما على هذا المخلوق في سياق صيرورته المجتمعية في بعدها التاريخي.

يتضح لنا مماَّ سبق، أن الإسلام بوصفه عقيدة وفكرة ونظاما ومنهجَ حياة، لم يكن من شأنه ماضيا، وليس من شأنه حاضرا، ولن يكون من شأنه مستقبلا، أن يُحَدِّدَ موقعا قُبوليا أو غير قبوليٍّ من أشكال التَّجمع الإنساني اللاإرادية (الحتمية)، قَبَلِيَّةً كانت هذه الأشكال أو أسرية أو قومية أو عالمية، أو غير ذلك إن وُجِدَت وفرضها التطور التاريخي للبشر، بقدر ما كان ويكون من شأنه تنظيم تلك الأشكال وفق رؤاه الخاصة. وهكذا فالإسلام معنيٌّ إذن بتنظيم حياة الناس وهم يتجمعون في أسرٍ متحررة من أي صيغة من صيغ التجمع والتواجد الأكبر والأوسع من الأُسَر. وهو معني أيضا بتنظيم حياتهم وهم قبائل وعشائر أو قرى ومدن مستقلة عن بعضها البعض. وهو معني بتنظيم حياتهم وهم شعوب وأمم ذات مواصفات قومية. كما أنه معني أخيرا بتنظيم حياة البشر كُلِّهِم إذا تمكنوا من تجميع أنفسهم في كيان مُجْتَمَعي واحد مُتَّحد، وهو قادر على ذلك. هذه هي طبيعة العلاقة بين الجوهر المرجعي للإسلام وبين الجوهر المرجعي لأشكال وهيئات التجمع الإنساني المختلفة، منذ وُجِدَ الإنسان الاجتماعي على سطح هذا الكوكب. الأمر الذي نستطيع معه أن نَتَفَهَّم وبكل وضوحٍ سرَّ قدرة الإسلام على مرافقة الإنسانية كهادٍ ودليلٍ منذ أقدم العصور وحتى الآن، وإلى أبعد أفقٍ يُمكن للإنسان أن يصل إليه في شكل تَجَمُّعِه مستقبلاً.

رابعا.. القومية والأقليات والمواطنة

يجب النظر إلى الواقع القومي، وإلى جوهر الفكرة القومية إذن باعتبارهما أمرا واقعاً، ليس هناك من معنىً لاستصدار الأحكام الشرعية بشأنه وفق منطق التحليل والتحريم، أو الجواز وعدم الجواز. وبناءً على ذلك فالإسلاميون معنيون بطرح برامجهم لحل مشكلات الأمة التي يُعتبرون مواطنين فيها من الناحية القومية بكل ما لهذه الكلمة من معانٍ في أرض الواقع، مادامت هذة الأمة قد وصلت إلى مرحلة الشعور بعمق هذا البعد في تركيبتها وفي شخصيتها. والخلاصة أننا وبناءً على تصورنا السابق لجوهر العلاقة المُفْتَرَضَة بين الفكرة القومية والإسلام، وبين القوميين والإسلاميين بالتالي، نرى ضرورة التحام الإسلام بفكرة القومية، وبالتالي بفكرة الوطن والمواطنة التحاما عضويا شاملا، مع الالتزام الكامل بكل ما يستتبع هذا الالتحام من متطلبات تفرضها فكرة الوطن والمواطنة التي تغدو ضمن هكذا توصيف وعاءً أكبر من فكرة الانتماء إلى الإسلام، مادام الإسلام يتجاوب مع فكرة الوطن الذي ينطوي على مواطنين وليس بالضرورة على مسلمين فقط.

لكن الظاهرة القومية المعاصرة لا تخلو من بعض مظاهر الارتباك والتوتر التي من شأنها أن تثير القلاقل والمنَغِّصاَت الاجتماعية والسياسية، إذا لم توضع في سياقها الصحيح، وإذا لم تُعالَج وتُطْرَح لها الحلول المناسبة التي تأخذ في الاعتبار منطقَ الحق القومي لكل حالةٍ قومية تتقاطع مع القومية الأم

داخل الوطن، دون القفز المشبوه والمريب على ضرورات ومتطلبات المصلحة العامة للأمة. فما من أمة من الأمم في عالمنا المعاصر، إلاَّ وتضم عددا من الأقليات العرقية التي تعتقد أن لها صفاتها القومية الخاصة والمتميزة والمختلفة عن صفات الأغلبية. وإذا كان منطق الفكر القومي يعطي للقومية الأم التي تُمثل الأغلبية حقوقا قومية محددة، فإن هذا المنطق نفسه هو الذي يَعْتَمِد عليه نُخْبَوِيُّو الأقليات للمطالبة بحقوقهم القومية، التي ليس بالضرورة أن تكون متناغمةً ومتماهيةً مع مصالح القومية الأم التي تُمثل الأغلبية. إن هذا يفرض علينا صياغة تَصَوُّر إسلامي متقدم حول حقوق هذه الأقليات القومية آخذين في الاعتبار منطقَ الحقوق القومية من حيث المبدأ، بما لا يتعارض مع المصالح العليا للقومية الأم.

بداية، يجب التأكيد على أن أية حقوق سياسية لأَية أقلية إثنية، بعد حقوق المواطنة الطبيعية التي يتمتع بها كل المواطنين بتساوٍ تام أمام القانون، لن تترتب إلاَّ إذا تحققت الشروط التالية..

١ – أن تكون الأقليةُ الإثنية مَحَلَّ الحديث عن حقوقها السياسية تعيش فوق إقليم جغرافي مُتَّصِلٍ لا انقطاع فيه ضمن الدولة الأم، يصلح أن يُكَوِّن كيانا إداريا متكاملا ومستقلا بصورة منطقية لا تَكَلُّفَ فيها ولا مُبالغة ولا تَزَيُّد. وألا يكون أبناؤها منتشرين بشكل عشوائي وغير منظم أو على شكل جزرٍ متناثرة في مختلف أقاليم الدولة، أياًّ كان تعدادهم. فانعدام التواصل الجغرافي في المكان الذي يعيش فيه من يَعْتَبِرون أنفسهم أقلية إثنية، يُفْقِد هويتهم الإثنية مُقَوِّماً أساسيا من مُقَوِّماتها، ويَحرمهم بالتالي بصورة منطقية من حق المطالبة بحقوق سياسية إثنية، نظرا لاستحالة منحها لهم، ولإضرار ذلك بوضوح بالحقوق الطبيعية لأبناء القومية الأم، ولاحتوائه على تُكَلُّف مربك إداريا للدولة بمجموعها.

٢ – أن يكون آخر تعداد سكاني طبيعي لأبناء تلك الأقلية الإثنية في الإقليم الذي يعتبرونه مُمَثِّلاً لهويتهم الجغرافية، قد تجاوز نصف إجمالي عدد السكان في الإقليم، وأن يبقى تعدادهم على الدوام وفق معادلة الأغلبية المطلقة هذه. فأن يكون التعداد في الإقليم أقل من ذلك، يحرم تلك الأقلية من ادعاء أي حق سياسي إثني في الإقليم.

٣ – تُسْتَثْنى من الإقليم مَحَل الحديث عن كونه يُمثل الهوية الجغرافية للأقلية الإثنية المعنية، كل مدينة أو قرية أو أي تجمع سكاني لا تتحقق فيه معادلة الأغلبية المذكورة سابقا، إذا كان بالإمكان ربطه أو ربطها جغرافيا بإقليم القومية الأم بشكل تواصلي غير انقطاعي.

٤ – أن يَثْبُت أنَّ الأقلية الإثنية محل الحديث عن حقوقها السياسية، لم تقف في تاريخها وفي تاريخ البلد الذي تعيش فيه على مستوى المجموع أو على مستوى القيادات الاجتماعية والسياسية والثقافية لها، إلى جانب أية فئة أجنبية صُنِّفَت وطنيا على أنها فئة معادية وعدوانية ومتناقضة مع المصالح القومية للقومية الأم. فلا يستحق الحقوق السياسية من لم يكن لديه انتماء للوطن الكبير من حيث المبدأ، لأن مستقبله السياسي يبقى غير مضمون العواقب. ولابد أن تكون الحقوق السياسية المبحوثة في مثل هذه الحالة قاسية الشروط.

٥ – أن يَثْبُت أن الأقلية الإثنية مَحَلَّ الحديث عن حقوقها السياسية تَمتلك من المُسَوِّغات والبراهين التاريخية والموضوعية، ما يشير إلى أنها تنطبق عليها قواعد ومواصفات الأقلية الإثنية وفق الأسس والمبادئ المتعارف عليها والمعمول بها عند البشر المتحضرين والعقلاء، وأن لا تكون صفة الإثنية مجرد ادعاء لم يقم عليه دليل ولم تشر إليه موروثات الأقلية وتقاليدها وأدبياتها وثقافتها بالقدر الذي تستحق بموجبه صفة الأقلية الإثنية المستحقة للحقوق السياسية، وأن لا يكون مجرد مناكفة سياسية هدفها الإرباك وخدمة الأجندات الأجنبية المعادية. ومن أهم أدلة وبراهين استحقاق صفة أقلية إثنية، وجود لغة مشتركة واحدة غير لغة القومية الأم، لأن من يتحدث لغة القومية الأم، ولا توجد له مع ذلك لغة أخرى غيرها فهو جزء من تلك القومية، حتى لو اختلف مع تلك القومية في بعض عناصر الهوية الأخرى.

٦ – ألاَّ تَتَّبِع الأقلية الإثنية مَحل الحديث عن حقوقها السياسية أية وسيلة غير سلمية للمطالبة بحقوقها الإثنية، وألاَّ يثبت أنَّها اتبعت ذلك في مراحل سابقة من تاريخ الدولة الأم. والتأكد من أنها لا تلجأ إلاَّ إلى الأساليب المدنية السلمية والمتحضرة في المطالبة بتلك الحقوق، وفي حال ثبوت عكس ذلك، فلابد من انقضاء مدة زمنية كافية من تجنب الأعمال العدائية والعنيفة كوسيلة للمطالبة بالحقوق السياسية قبل منحها إياها، تكون قادرة على إقناع المجتمع كله بأن خبرة العنف المريرة قد اندثرت، وبأن التسامح قد آن أوانه.

٧ – أن تكون الدولة الأم التي تسعى الأقلية الإثنية فيها إلى الحصول على حقوقها السياسية، في وضع سياسي داخلي وإقليمي ودولي مستقر بالقدر الكافي لبحث مثل هذه المسائل الحساسة، وألاَّ تكون في حالةٍ حرب أو صراع مع عدو خارجي، أو تعاني من قلاقل داخلية بسبب تدخلات أعداءٍ يُفترض أن تؤجل القضايا الشبيهة إلى حين حسم الصراع معهم. على أن يثبت أن تلك الفئة الإثنية شاركت في المعركة الوطنية ضد هؤلاء الأعداء كما هو حال أبناء القومية الأم ولا فرق. فالوقوف على الحياد، ناهيك عن الوقوف إلى جانب الأعداء يُعامَل على الفور باعتباره خيانة تَحرِم صاحبها من حقوقه السياسة، إلى أن يَحين وقت التسامح، بعد مرور مُدَدٍ زمنية كافية لإثبات أن جيل الخيانة لم يعد له وجود. والحديث يدور هنا عن السلوك الجماعي الذي تتبناه وتُمارسُه المجموعة ككل أو قياداتها التاريخية التي تدين لها تلك المجموعة الإثنية بالولاء، والتي تتولى مهمة تَمثيلها سياسيا، وليس عن السلوك الفردي الذي يُعامَل بصورة فردية، سواء بَدَرَ عن مواطنٍ من أبناء الأقلية الإثنية أو عن آخر من أبناء القومية الأم.

٨ – ألاَّ ترتبط المطالبة بالحقوق السياسية الإثنية، بأية مطالبات بحقوق طائفية مذهبية أو دينية. فليست للتصنيفات التي من هذا النوع حقوق سياسية خاصة بِها خارج نطاق الحقوق الدينية والمعتقدية المكفولة لجميع المواطنين بالتساوي المطلق. فالحقوق السياسية هي على نوعين من حيث المبدأ. نوع يُمثل حقا لكل مواطن بصفته مواطنا في الدولة، بصرف النظر عن لون أو جنس أو عرق أو دين أو معتقد، وهي حقوق لا يُفَرَّق في استحقاقها بين مواطن وآخر، بل توضع كل القوانين بالشكل الذي يؤكد ويضمن

التساوي التام فيها بين المواطنين بدون تلاعب أو تَحايل أو تدليس أو تزوير. ونوع يُمثل حقوقا سياسية خاصة بالأقليات الإثنية ذات الطابع القومي أو العرقي، وهي الحقوق المرتبطة بالشروط الثمانية المذكورة سابقا.

فإذا تحققت الشروط السابقة مجتمعة في أقلية إثنية، فإن لها حق الحصول على واحد من الحقوق السياسية التالية، حسب ما تقتضيه ظروف الدولة الداخلية والخارجية والإدارية..

١ – حق إدارة الإقليم الخاص بها ذاتيا وفق ما تتيحه الأعراف والقوانين من صلاحيات للإدارة الذاتية، دون أن يكون لها جيش مستقل، أو علاقات خارجية مستقلة، أو عُمْلَة محلية مختلفة عن عملة الدولة، أو بنك مركزي خاص بها كإدارة ذاتية. مع حق أن يكون لها برلمانها وعلمها الخاصان. وبرلمانها هو الذي يتولى إصدار القوانين الداخلية التي تنطبق على الإقليم. ويحق لها أن تُدَرِّسَ لغتَها في مدارس وجامعات الإقليم كلغة ثانية، باعتبار أن لغة القومية الأم هي اللغة الأولى في الدولة وفي أقاليمها ومكوِّناتها العرقية المختلفة، وليست القومية الأم خارج نطاق الإقليم المُدار ذاتيا مُلزمةً بتعليم أبنائها لغة الأقلية الإثنية، حتى كلغة ثانية.

٢ – إذا كانت الدولة التي حصلت فيها الأقلية الإثنية على حقوقها السياسية تخضع لنظام الإدارة الفدرالي، فإن الأقلية الإثنية قد يكون من حقها أن تُكَوِّنَ إدارةً فدرالية إذا انطبقت عليها شروط استحقاق الإدارة الفدرالية، فضلا عن توَفُّرِ كافة الشروط السابقة.

وبالتالي فإن أية دعوة إثنية إلى الانفصال عن الدولة الأم، تُصَنَّف على الفور بوصفها بأنها دعوة باطلة تُمثل في عصر التكتلات، شكلا صارخا من أشكال الخيانة العظمي التي يجب أن تواجه بكل صرامة، تَماما كما تُواجه كل مظاهر الخيانة في الوطن، حتى عندما تَبْدُر هذه الخيانة عن أبناء القومية الأم. إن الحد الأدنى من الإحساس بالمسؤولية تجاه الوطن الأم هو أن تتجنب الأقليات الإثنية فيه التورطَ في مطالبات سياسية، في الظروف التي يكون فيها الوطن منشغلا بمهام يمكن لتلك المطالبات أن تشكل خلال انشغاله بها، ضغطا عليه أو مدخلا لإضعاف مواقفه. فكيف الحالُ عندما تستغل تلك الأقليات أو إحداها مثل ظروف الانشغال الصعبة هذه لاقتناص بعضٍ من حقوقها المُدَّعاةِ، على جسورٍ من الضغوطات وإضعاف المواقف الوطنية؟!!

خامسا.. العلمانية والمذهب الإسلامي في الحرية المعتقدية

يُعتبر الإسلام أكثر من يراهن على قوة حجته وعلى قوة الحق في أطروحاته على جميع الصُّعُد. من هنا فإنه يحرص على أن تكون مواجهته الفكرية والسياسية للآخرين قائمة على أساس سَماَحِهِ لهم بعرض ما لديهم على المجتمع بكل حرية ونزاهة. إن العقيدة أو الفكرة التي تضرب على وتر صلاحيتها

الحقيقية للإنسان في كل زمان ومكان، لا يمكنها أن تكون منسجمة مع نفسها إذا ما قامت بمنع الآخرين من مُمارسة حقهم في محاولة كسب هذه الصلاحية. ولكن أليس في جعل الإسلام شريكا متساويا في الحقوق والواجبات مع باقي الأفكار والمعتقدات في المجتمع، ضمن ولاء الجميع للوطن الواحد بصورة أساسية. نقول.. أليس في ذلك ما يشير بشكل أو بآخر إلى قبول مبدأ العلمانية المنادي بفصل الدين عن السياسة؟! إن الإجابة على هذا التساؤل الذي يبدو سؤالاً مشروعا، تتطلب إجراء عملية تشريحٍ لفكرة العلمانية كي نَتَفَهَّمَ معانيها الحقيقية.

يجب أن نفرق بخصوص فصل الدين عن السياسة أو عن الدولة بين حالتين. الأولى، وهي التي تؤدي إلى حرمان الدين من أن يُسهم ببرامجه في العملية السياسة، من خلال حرمانه من التنافس الحر مع البرامج الأخرى المطروحة من حيث المبدأ، ليخرج من اللعبة السياسية نهائيا. والثانية، وهي التي تؤدي إلى قبوله بهذه الصورة – أي صورة المنافِس المشارك مع الآخرين في اللُّعبة – لكن مع رفضٍ قاطع لأن تكون المنافسة في ظل هيمنته وهيمنة رؤاه ومبادئه الشُّموليَّة على قواعد اللعبة. وبكلمة أخرى فإن هناك فرقا بين أن تكون الحرية سببا لخوض الإسلام غمارَ العملية السياسية في ظل واقع يشترك فيه الجميع في المنافسة على قدم المساواة التامة، دون أن يكون هذا الإسلام صاحبَ الهيمنة على قواعد اللعبة الأساسية التي يتحرك داخلها الجميع، وبين أن تكون الحرية التي تنبثق عنها قواعد الشراكة في اللعبة السياسية مؤطرة بمفهوم إسلامي معين لا يجوز لها أن تتعدى حدوده، بوصف ذلك المفهوم هو السقف الذي على الجميع أن يتحركوا داخله قسرا وقهرا.

والنتيجة، أن فصلَ الدين عن السياسة إذا كان يعني رفضَ أن يُصارَ إلى تأطيرِ الديموقراطية والحرية والعمل السياسي التعددي وفق معطيات وحيثياتِ مفهوم مُحدد للإسلام، ولا مانع بعد ذلك من طرحه لبرامجه وممارسته لدوره السياسي إن وُجِد، في ظل خضوعه لتأطيرٍ أوسع منه هو التأطير الديموقراطي التعددي القائم على مبدأ الشراكة التامة للجميع في الوطن الواحد بالاستناد إلى فكرة القومية والمواطنة، بصرف النظر عن لون أو جنس أو دين أو عرق أو مهنة، فإننا نكون في هذه الحالة أمام وضعٍ هو الأصل والأساس حتى من وجهة النظر الإسلامية التي نتبناها في هذا الكتاب.

فالرسول عليه الصلاة والسلام، نَظَّمَ العلاقات السياسية في المدينة المنورة بين المسلمين وغير المسلمين في وثيقةٍ دستورية تكشف كلُّ بنودِها وفقراتِها عن حالةٍ شبيهة بهذا الذي نقوله هنا. ولأن المسلمين كانوا همُ الأغلبية وأصحاب القرار في يثرب، فقد كان منَ الطبيعي أن لا تُتاحَ لنا فرصة رؤية الحالة المقابلة التي شهدناها في مكة قبل الهجرة. حيث أن الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام، وبناء على تعليمات ربه، كان يتعامل مع أهل مكة من منطلق المطالبة بالشراكة القائمة على مبدأ حرية المعتقد وحرية الدعوة إليه، وهو ما كانت ترفضه مكة بشدة لعلمها بمخاطرِهِ الاستراتيجية على منظومة المصالح القبلية والطبقية والاقتصادية السائدة.

فكل ما كان يطلبه الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام، هو أن يُحالَ بينه وبين أن يُمارِسَ دعوته بحرية تامة، لتكون النتيجة أن ﴿لكم دينكم ولي ديني﴾، و﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، قد تبين الرشد من الغي﴾. فإذا علمنا أن هذه الآية الكريمة ساطعة الدلالة قد نزلت في المدينة وليس في مكة، أي في مرحلة التمكين وليس الاستضعاف، تبين لنا أن معادلة المطالبة بالحرية، غير مربوطة بحالة الضعف كما يحلو للبعض أن يتصور، بل هي عامة، وكانت أوضح ما تكون تأصيلا ربانيا في مرحلة التمكين. وكأن الله أكد عليها هنا في الدولة، كي لا يُصاب المسلمون بالغرور الناجم عن السلطة، فيحرموا الآخرين من الحق الذي كانوا يطالبون به كفار قريش عندما كانوا قلة مستضعفين يتخطفهم الناس.

أما في مكة فعندما كان الرسول عليه الصلاة والسلام يطالب بذلك النوع من الحرية المعتقدية، فقد كان يطالب به، تاركا المستقبل للمعادلات التي يمكن لهذا المستوى من الحرية المطلوب أن يُنْجِزَه. وهذا يعني واقعيا إن تم تنفيذه والقبول به، أن تبقى مكة محكومة للقواعد التي تعارف عليها أهلها، إلاَّ إذا تغير الحال وأسلمت الأكثرية، لتُطالب عندئذٍ بتغيير هذه المنظومة العرفية بمنظومةٍ جديدة قائمة بطبيعة الحال على حقها المشروع الذي تقضي به قواعد الأغلبية في الحكم واتخاذ القرارات، دون المساس بقواعد اللعبة التي أتاحت للرسول وصحبه أن يحققوا الأكثرية، وهي الحرية في المعتقد والحرية في الدعوة إليه. وهما الحريتان اللتان تفقد أي منهما معناها وقيمتها الموضوعية بعدم ارتباطها بالأخرى ارتباطا وجوديا دائما ومستمراً. فلا قيمة فعلية لحرية الاعتقاد، إذا لم تُرْفَق بحريةٍ رديفة، هي حرية الدعوة إلى ما تم الاعتقاد به بِحرية. إذ ما لا شك فيه أن من أُعْطِيَ الحرية في أن يعتقدَ ما يشاء بغير ضغطٍ أو إكراه، كانت قد أُتيحت له فرصةُ الحياة في واقع أَعْطَى الحرية لآخرين في الدعوة إلى معتقداتهم، فتمكنوا بِممارستهم لهذه الحرية، من الوصول إليه من ثم، وإقناعه بما اعتنقه بعد ذلك بكامل حريته. الحريتان متكاملتان إذن ولا تصح إحداهما بدون الأخرى. ولا قيمة لإدعاءِ منحِ أفراد المجتمع حرية الاعتقاد دون منحهم حرية الدعوة إلى ما يعتقدونه.

إذ ليس من أصول الإسلام في شيئ أن يدعو إلى حرية المعتقد وإلى حرية الدعوة إلى المعتقد عندما يكون في حاجة إلى ذلك، لينقلب على من منحوه هذا الحق عندما يتمكن ويسود. إن تصورَ هذا النهج في الإسلام، يعني أنه قائم على منطق رجال العصابات وقطاع الطرق، وعلى أسلوب الخديعة والاستدراج. والإسلام أبعد ما يكون عن ذلك. لأنه إذا كان يراهن على الحرية في انتشاره وحظوته بالقبول لدى الناس، فلأنه يراهن عليها أيضا في الاستمرار بينهم، موقنا أن عدم قدرته في الاستمرار إن حصلت انتكاسة في سيادته للواقع، إنِّما تعود إلى معتنقيه وإلى الداعين إليه، بسبب عجزهم عن الارتقاء به في كل مرحلة من مراحل الصيرورة التاريخية للمسلمين، إلى المستوى الذي يبقى بموجبه سيداً للواقع بلا منازع. ومن كان هذا أصلٌ لديه ومرتكز، لا يُمكنه أن يقبل بالقضاء على الحرية التي كانت الطريق إلى

وصوله، وبالتفاصيل والحيثيات نفسها التي كانت تتضمنها عندما أوصلته إلى سِدَّة السلطة وموقع اتخاذ القرارات.

إن حرية المعتقد والدعوة إليه، وحرية الوصول إلى السلطة وقيادة المجتمع وفق ما يتيحه ذلك المعتقد من برامج ورؤى سياسية، هي أصول إسلامية لا شك فيها، قام عليها الدليل العقلي والمسلكي والتاريخي. إننا نتبنى اجتهاداً إسلاميا يرى في الحرية بمفاهيمها الموضحة سابقا قيمة إسلامية أصيلة وعميقة، وجزءاً لا يتجزأ من رؤية الإسلام للتعامل الموضوعي مع الواقع الإنساني. هذا يعني أن الحرية حتى بمفاهيمها المعلنَة هنا تعتبر مؤطرة إسلاميا من حيث المبدأ، ولكن من خلال مفهوم إسلامي يتسم بالتقدمية المتميزة القادرة على احتضان كل البشر في بوتقة السلم المدني على المستوى العالمي، وكل المواطنين في البوتقة نفسها على المستوى الوطني.

يحضرنا في هذا السياق نص قرآني أثار جدلا وبلبلة في المفاهيم لدى المسلمين، فلم يعودوا – بموجب تصورٍ محدد سائدٍ وشديدِ الرواج لمعناه – يفرقون بين الحالات التي تبيح للمسلمين قتال الآخرين تحت عنوان الجهاد للقضاء على ما يسمى فتنة، وليكون الدين كله لله، وتلك التي لا تبيح لهم ذلك.. يقول الله سبحانه وتعالى في سورة البقرة: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (١٩٠) وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ (١٩١) فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١٩٢) وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ (١٩٣) الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (١٩٤).

لا نعرف أحدا من المسلمين شذ في فهمه لمعنى الفتنة ولمعنى أن يكون الدين كله لله الواردين في هذه الآيات، عن اعتبار أن المطلوب تحقيقه هو إخضاع الجميع لهيمنة الإسلام، وفرض العيش عليهم تحت عباءته، وعدم السماح لغيره من الأديان أو النظم أو المعتقدات أو الأفكار، بأن تكون لها إسهاماتها في تسيير شؤون الدولة والأمة على قاعدة الشراكة والمساواة في المواطنة وفي الحياة وفي المصير، انطلاقا من الدلالة المتصورة لقوله تعالى "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله".. وهنا مكمن الخطأ الفادح، القائم في الأساس على مبدأ الاجتزاء والقراءة المنتقاة، دون اتباع منهج موضوعي في ذلك.

الغريب في أمر أهل العلم من المسلمين وهم يؤصلون بهذه الآيات الخمس لمنهج خطير في القمع ومصادرة الحريات في المجتمع، ولسياسة دموية لا ترحم في التعامل مع الآخر، نظروا إليها – أي الآيات – بعين واحدة، واغمضوا عنها العين الأخرى. فهم لم يقرأوا في هذا النص سوى كلمات "قاتلوهم"، لكنهم لم يقرأوا أبدا كلمات "ولا تقاتلوهم"، وانتبهوا لكلمة "وأخرجوهم"، وغضوا الطرف عن كلمة

"ولا تعتدوا". علما بأن سياق النص القرآني سالف الذكر لمن يقرأه بحياد وبعيدا عن أي موقف مسبق يبحث له عن تأصيل في ثنايا المرجعية النصية، هو سياق يؤصل لأمر آخر مختلف تماما عن ذلك الذي لُوِيَ عنق النص كي يؤديَ إليه.

الآيات واضحات جدا في أن القتال الذي أُمِرَ به المسلمون بمقتضاهن هو قتال مشروط، والتأكيد على الشرطية فيه، كان هاجسا جليا سيطر على صياغة هذا النص من بدايته إلى نهايته. فمنذ البداية هناك لفت نظر لا يحتمل التأويل إلى ألا قتال إلا لمن يقاتلنا، ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم﴾. ثم وفي الآية نفسها تأكيد على ألا نكون البادئين بالقتال، في وصف لهكذا حالة بإنها اعتداء لا يحبه الله، ﴿ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾. ثم وبعد شرحٍ وتفصيلٍ للأسباب الموجبة للقتال، وهي "وأخرجوهم من حيث أخرجوكم"، واصفة هذا الفعل التهجيري القسري بأنه فتنة أشد من القتل، و"الفتنة أشد من القتل"، تعود الآيات للتذكير بما سبق وأن لفتت الانتباه إليه قائلة: ﴿ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه﴾، لترسخ مبدأ عدم البدء بالقتال، وهو عدم البدء الذي يتخذ لنفسه مسارا مختلفا عندما يكون الحديث عن المسجد الحرام، حتى لو كان القتال خارجه دائرا وقائما، لتقرر في السطر التالي مباشرة حقيقة غاية في الأهمية غفل عنها كل قراء هذا النص القرآني العظيم، ألا وهي ﴿فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم﴾..

ترى لمن وجه الله تعقيبه بالغفران والرحمة إذا انتهى المشركون عن الاعتداء، أإليهم أم إلى المسلمين؟ هل يوجَّه التعقيب بهذه الصفات المغمة بمعاني التجاوز عن الأخطاء، لمن كان معتديا مخطئا متجاوزا وكف عن الاعتداء والخطأ والتجاوز، أم لمن كان معتدىً عليه من الأساس، وأبعد ما يكون عن الوقوع تحت طائلة خطأ التعدي على الآخرين؟ أيهما الذي يحتاج إلى تذكيره بأن فعله سيكون محل اعتبار بالتجاوز عن السوء فيه إذا تم الكفُّ عن الاعتداء في حالة فيها معتدٍ ومعتدىً عليه، أهو المعتدي الظالم، أم المعتدىَ عليه المظلوم؟ المغفرة والرحمة لم يُعْرَضا في هذه الآية مكافأةً للصابرين على الاعتداء الذي تعرضوا له، أو على مقاومتهم لهذا الاعتداء، حتى يقال أنه موجه للمسلمين بوصفهم أولئك الصابرين وأولئك المقاومين. إن الله تحدث عن المغفرة والرحمة مباشرة عقب حديثه عن انتهاء المعتدين عن اعتدائهم، يعني أنه كان يتحدث عن المشركين وليس عن المسلمين. لأن المسلمين في هذا الظرف لم يكونوا محل وقوع في ذنب الاعتداء الذي يتطلب المغفرة والرحمة اللتين أشير إليهما في سياق لا معنى له سوى المكافأة على كف العدوان والإنتهاء عنه. لكن المسألة لا تقف عند هذا الحد. فالآية التالية: ﴿قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّه فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾، تأتي لتستكملَ الصياغةَ التأصيليةَ للموقف الإسلامي الذي أراد الله تأكيده وترسيخه في معرض تشخيصه لملابسات هذا الحدث.

فإذا كان المشركون في حالة اعتداء على المسلمين تصب في خانة العمل على منعهم من مزاولة حقهم في العيش بأمان، وفي الدعوة إلى دينهم بحرية، وفي الاحتكام إلى شرائعهم بسلام. وإذا كان هذا الاعتداء

هو الذي منح المسلمين الحق في الرد، للحيلولة دونه ودون تحقيقه لغاياته المتعارضة مع حقهم في الحرية والأمان والسلام، وهو ما تؤكده الآيات الثلاث الأولى من النص القرآني السابق. وإذا كانت الغاية من القتال المأذون به لهم من الله ردا على الاعتداء، إنما هي في معنى من معانيها، كي لا تكونَ فتنة وكي يكونَ الدين لله. وإذا كانت الغاية من الرد الذي أُذِنَ لهم به، هو أن يُجْبِروا المشركين على كف الاعتداء الذي أَلْزَمَ الله المسلمين بعده بالكف عن الحرب، واصفا استمرارهم فيها بأنه هو الاعتداء الذي لا يحبه..

.. نقول.. إذا كان كل ذلك واضحا وجليا بنص الآيات. ألا يعني أن الحالة التي سماها الله بـ "كي لا تكون فتنة ويكون الدين لله"، هي ذاتها الحالة التي يمتنع فيها المشركون عن الوقوف في وجه حرية المسلمين في الدعوة إلى دينهم ونشر رسالتهم؟ فمادام الاعتداء من قبل المشركين، والإذن برد الاعتداء من الله، والكف عن الحرب من قبل المسلمين إذا كف المشركون عن عدوانهم، يصب كله في خانة غاية واحدة لها صفة واقعية يقتضيها الحال، الا وهي "الانتهاء عن العدوان والاقتتال"، ولها وصفا اصطلاحيا قرآنيا نصت عليه الآيات هو "كي لا تكون فتنة ويكون الدين لله"، فهذا يعني قطعا أن الحالة الواقعية المتمثلة بانتهاء حالة العدوان وبالكف عن الاقتتال المانع للحرية، هي ذاتها الحالة الموصوفة قرآنيا بحالة "انعدام الفتنة وكينونة الدين لله".

أي أن الفتنة تنعدم والدين يكون لله بمعناه الذي أراده الله، بمجرد أن تتفشى حالة الحرية، التي تقتضي بموجب طبيعة الحدث الذي غطته الآيات السابقات، أن يكون الإسلام وبالتالي المسلمون جزءا من واقع تظلله الحرية السياسية والاجتماعية والعقدية الأشمل، باعتبارها الوعاء الأوسع والإطار الذي يحوي جميع من يشتركون في الجغرافيا والتاريخ على قدم المساواة، ليكون ذلك المقدمة الحقيقية لبدايات فلسفة المواطنة في التاريخ.

سادسا: الحرية والتعددية السياسية

من الضروري أن نعكف قليلا على توضيح فكرة هامة تتعلق بالتعددية وبالحرية السياسية التي أسهبنا في الحديث عنها سابقا. فعلى الرغم من أن الفكر الإنساني الحديث والمعاصر قد جعل من التعددية السياسية مُمَثَّلَةً في التعددية الحزبية، أهم مظهر من مظاهر الحرية الاجتماعية وأهم مظهر من مظاهر الديموقراطية. وعلى الرغم من أنها بالفعل كذلك، في ضوء الفلسفات المتاحة والسائدة لتأطير الحرية، فليس في هذا ما يَمنعنا من القول بأن تركيز الحرية في قضية التعددية الحزبية ينطوي على تضليل ومغالطة.

إن الحرية الاجتماعية قيمة عظيمة تطال كل مرافق الحياة في المجتمع، وليست التعددية سوى مظهرٍ من مظاهر الحرية. إن آلية الحكم في المجتمع يُفْتَرَض فيها أن تكون تَجميعا مكثفا على مستوى القمة

لكل مظاهر الحرية الاجتماعية، الأمر الذي لا يصح معه أن تُهيمن على هذه الآلية فكرةٌ واحدة هي فكرة الحزبية. إن الأحزاب هي تعبيرات حديثة عن تركيز الآراء والمواقف السياسية المتوافقة كي تكون فاعلة وكي لا تذهب هدرا بسبب تَشَتُّتِها. وليس في هذا ما يعطي التواجدَ الحزبي – رغم ضرورته ديموقراطيا – حق التحكم في آلية الحكم. ومع أن التعددية الحزبية تعكس نموذجا متقدما من نماذج تطبيق الحريات الديموقراطية. ومع أن إخضاع آلية تنظيم الحكم للمحتوى الحزبي للمجتمع – كما هو واقع أرقى نماذج الديموقراطية المعاصرة – فيه تجاوز لكل المعاني القديمة للحكم، جاعلة منه قضية مستقلة عن البرنامج الاجتماعي للحاكم، فإن هذا لا يعني أنها النموذج المثالي والأسمى لاستيفاء المواطنين حُرِّيَّتَهم الكاملة ومشاركَتَهم الفعلية في قيادة المجتمع. إنَّها مرحلة عليا من الحرية والديموقراطية، لكنها مع ذلك ماتزال قاصرةً عن تحقيق وتجسيد آلية حكمٍ تكفل الحرية والديموقراطية والمشاركة الشعبية الحقيقية والدقيقة وعلى أوسع نطاق.

إن تأكيدنا على أن الآلية القانونية لتنظيم الحكم في المجتمع يجب أن تستند إلى صيغ جديدة تكفل تكثيف كل علاقات الحرية من أدنى المستويات إلى أعلى المستويات في المجتمع، يجعل من المنظومةً الحزبية في النموذج الديموقراطي الذي يسعى الإسلام إلى تجسيده مُجرد مظهر واحد من مظاهر الحرية والمشاركة الشعبية في الحكم. إن مجموعةً من الملاحظات الموضوعية حول واقع مُمارسة المجتمعات لحريتها من خلال آلية التعددية الحزبية تَتَكَشَّف لنا، دافعة بنا قسرا إلى التأكيد على أن قصورا ذاتيا يقوم في جوهر هذه الآلية، يُفْقِدها بعضاً من زخمها الديموقراطي، بحيث يجب تفعيلها كآلية، برفدها بِما من شأنه أن يُعَوِّض هذا الهدر المتحقق بسبب تلك الملاحظات التي يمكننا الإشارة إليها فيما يلي..

١ – ما من مجتمع تُمارَسُ فيه التعددية الحزبية كآلية للوصول إلى السلطة، إلاَّ وتكشف لنا خبرةُ مراقبته ومتابعته، عن تدنٍ ملحوظ في نسبة المشاركة الشعبية في ممارسة الحرية من خلال هذه الآلية. سواء كان هذا المجتمع متقدما أو متخلفا، عريقا في تقاليده الديموقراطية والحزبية أو غير عريق، إلاَّ باستثناءات قليلة، يمكن عَدُّها على الأصابع لتأكيد القاعدة. وتتفشى هذه الظاهرة أكثر ما تتفشى في الدول النامية عموما. فلا يوجد شعب تزيد نسبة مشاركته في الانتخابات عادة عن (٦٠٪ – ٨٠٪)، في الحالات المتقدمة جدا، أما في الغالبية العظمى من المجتمعات فإن المشاركة لا تصل حتى إلى نسبة (٥٠٪) كما هو حال الشعب الأميركي نفسه. أما بالنسبة للشعوب العربية، فإن لنا في الشعب المصري الذي لم تتجاوز نسبة المشاركة في الانتخابات فيه الـ (٢٥٪) عبر تاريخ الانتخابات التي خاضها في حياته الانتخابية المعاصرة، نموذجاً صارخاً على ما نود قولَه في هذا السياق.

فإذا كان معظم البشر يتصرفون بلامبالاة مريبة حتى في لحظات التعبير عن حريتهم، التي تمثل الانتخابات السياسية أرقى نماذجها المعاصرة، متنازلين عن حق ممارسة هذه الحرية، مع أنهم يعلمون

علم اليقين أن أولئك الأشخاص الذين سيصلون إلى السلطة إنَّما سيتحكمون في مصائرهم، وكأنهم بالعزوف عن مشاركتهم يستسلمون لما سيُفْعَل بهم دون مقاومة أو اعتراض. فهل يَكْمُنُ الخلل في فكرة مُمارسة الحرية من خلال التعددية ذاتِها، بحيث يُمكننا القول بأنها فكرة قاصرة عن إقناع كل الناس بجدواها وبكفاءتها في التعبير عن إرادتهم؟! أم هو كامن في طبيعة البشر أنفسِهم، بحيث يُمكننا القول بأن تفاعلَهم مع النظام السياسي بوصفه بوابةً لتحديد المستقبل والمصير يحظى بالفتور الفطري والطبيعي، لأن الطبيعة البشرية هي على هذا النحو، وهو ما يعني أننا لو تصورنا آليات أخرى أكثر قدرة على إقناع الناس بجدواها، فإنهم سيبقون مع ذلك سلبيين إزاءها وكأن شيئا لم يحدث؟!

في واقع الأمر، فإن ظاهرة العزوف عن المشاركة في ممارسة الحرية من خلال الانتخابات السياسية بكل أشكالها، تتجلى أكثر ما تتجلى في الدول التي تتصف بواحدة من الصفتين التاليتين..

– الاستعصاء على التنوع السياسي الحقيقي، وعلى التَّداول الموضوعي ذي الدلالة للسلطة، حتى لو كانت تلك الدول متقدمة ومتحضرة وتحظى الديموقراطية والتعددية فيها باحترام وقداسة. عندئذ يشعر المواطن بأن مشاركته في الانتخابات للاختيار من بين البدائل المتاحة، ليس من شأنه أن يُحدث تغييرا جوهريا يستحق في نظره الذهاب إلى صندوق الإقتراع. ومثال ذلك، الولايات المتحدة الأميركية. فسواء اختار المواطن الأميركي مرشحَ الحزب الجمهوري أو مرشح الحزب الديموقراطي، فإن هامش الفروقات بين برنامجي الحزبين ضيِّقٌ للغاية. كما أن فكرة تداول السلطة بمعناها الواسع بالانتقال من حزب إلى آخر من هذين الحزبين تبدو فضفاضة وضبابية وغير ملموسة وفاقدةً للدلالة التأثيرية التي يستتبعها التدَّاول الحقيقي للسلطة عادة. خاصة وأن الحزبين لا يختلفان كثيرا في ما يتصورانه حقوقا يجب أن تُعْطى للمواطن الأميركي بوجه عام. فلماذا إذن يُقحم هذا المواطن نفسه في عملية مرهقة، ولماذا يُشغل نفسه بها مادامت النتائج متقاربة إلى درجة تبدو بالنسبة إليه وكأنها متشابهة؟! ولهذا السبب فإن نصف الشعب الأميركي على الأقل لا يشارك في اختيار رئيسه، فيما تعتبر الفئة الأكبر من المشاركين في الاختبار، من أولئك التابعين سياسيا بشكل أو بآخر إلى واحدٍ من الخندقين.

– عدم الثقة في النظام ككل. وهذا يحدث عادة في الدول المتخلفة التي دخلت متاهة الانتخابات السياسية كديكور سياسي تتزين به في عالم يضفي نوعاً من الاحترام على الدول التي تسمح بهوامش حرية من هذا القبيل. وعندئذ فلماذا يذهب المواطن لإعطاء صوته لمن لا يستحقه، أو لمن لن يفيدَه في شيئ. بل لماذا يفكر مجرد تفكير في إعطاء صوته لمن يعرف جيدا أنه يستغل هذا الصوت ليصل إلى كرسي حكم سيجلده وسيسرقه وينهبه من فوقه، معطيا لسرقته ونهبه وجلده نوعا من المشروعية بإخفائها وراء لافتات المشاركة الشعبية في الانتخابات. أي أن المواطن يحمي نفسه بهذه السلبية بحسب ما يدفعه إليه لاوعيه السياسي. وقد تُسهم التجربة المريرة في تعميق هذه السلبية لديه. إنها التجربة

التي جعلت ثلاثة أرباع شعب مثل الشعب المصري يعزفون عن مجرد الحديث عن موضوع الانتخابات في بلدهم، ناهيك عن مبدأ المشاركة فيها نفسه.

٢ – نلاحظ في الدول التي تمارس العملية الانتخابية بكل مستوياتها الرئاسية والبرلمانية والمحلية، تفاوتا إيجابيا في نسبة المشاركة كلما تم الهبوط نحو الأسفل في سلم الشكل الانتخابي. فمبدأ العزوف عن المشاركة يتجلى أكثر ما يتجلى في الانتخابات الرئاسية، ليتقلص في الإنتخابات التشريعية (البرلمانية)، ليزداد تقلصا في الانتخابات المحلية (مجالس البلديات). أي أن المواطنين يشتركون أكثر ويعبرون عن حريتهم بإقبال أشَد، كلما تدنى المستوى الذي يُطرحُ عليهم للتعبير من خلاله عن تلك الحرية ومُمارستها. ما معنى هذه الظاهرة الغريبة التي يُفْتَرض ألاَّ نقفَ عندها دون استنباط دلالاتها؟!

من الواضح أن (السياسة) التي تعوَّد معظمُ الناس على مَقْتها والعزوف عنها والهروب منها، إما خوفا وإما بُغْضًا، وعلى اعتبارها لعبةَ الكذب والدجل، ومهنة الأفَّاقين والوصوليين وأكثر الناس انتهازية، حتى في الدول المتقدمة والمتحضرة، تتجلى أكثر ما تتجلى في فكرة (الرئاسة)، ثم يقل تَجَلِّيها في فكرة (النيابة)، ليكاد يختفى في فكرة (المجلس المحلي أو البلدي). أي أن المواطن يعتبر أنه حيثما وُجِدَت السياسة فعليه أن يغيب ويَمتنع عن المشاركة، لأن مشاركته ستكون إسهاما منه في شرعنة الكذابين والوصوليين. ولأن العنصر السياسي بمعناه الفج والواضح والصارخ يكاد يختفى من برامج المرشحين للمجالس البلدية، باعتبارها برامج خدمات مباشرة، هي كل ما يهم المواطن المقموع والمحروم في واقع الحال، فإننا نرى إقبالا أشد عليها.

وإذن فليس تقلص المشاركة في الانتخابات الرئاسية وبشكل أقل البرلمانية، راجعا إلى كونها أمراً لا يحظى بالحماس الفطري لدى البشر من حيث المبدأ، بل إلى كونها لا تمس مساسا حقيقيا – وفق رؤية المواطن – بحياته اليومية وباحتياجاته واحتياجات أسرته الحياتية. فمادام هناك بشر يشاركون في الانتخابات، فلا شك إذن في أن هناك أسبابا موضوعية أدت إلى إحداثِ شرخٍ جعل الغالبية لا تشارك فيها. ومادام هناك إقبال على المشاركة في المستويات الأدنى منها حتى من قِبَلِ من يعزفون عن مثل تلك المشاركة في المستويات الأعلى، فلا شك إذن في أن هناك أسبابا موضوعية تجعل المشاركة في العملية الانتخابية عندما تطبعها السياسة بطابعها الخاص متدنيةَ المستوى. ولأن المواطن يرى السياسيين وهم يتبارون في قضايا يَنظر إليها باعتبارها تَرفا ولا يفهم كيف يُمكنها أن تحقق مصالِحَه، ويستذكر بشأنها خبراتٍ مريرةً تؤكد له أن كل هؤلاء السياسيين أدعياء وكذابون، فإنه يزداد نفورا من المشاركة في الانتخابات عندما تكون سياسية الطابع.

هذا يعني أيضا أن المواطن بسبب أن السياسيين يُمارسون عملهم السياسي باستعلاءٍ في العادة، فينفصلون عنه ويتكبرون أو يتحاشون التعرف على مشكلاته الحقيقية المتعلقة بأخص خصوصيات

حياته، فإنه يبقى غير واع بأن المجلس البلدي نفسه يُمارس السياسة، وبأن كل قضاياه هي في نهاية الأمر قضايا ذات طابع سياسيٍ، لمجرد أن هذا المجلس تعامل معه عن قرب وبتواضع. وكأن السياسة ترسخت في لاوعيه بوصفها دائرةً للعمل المعقد والاستعلائي الذي لا يلتفت إلى مشكلاته الحقيقية، خلافا لدائرة الخدمات التي تطغى على لعبة المجالس البلدية. وهذا سبب آخر للمشكلة، يعمقها ويوسعها ويُصَعِّب حلَّها ويفسر في الوقت ذاته جذورها العميقة.

٣ – من الملاحظات الهامة التي تحضرنا حول مبدأ التعددية الحزبية والمشاركة في مُمارسة الحرية السياسية على أساسها، هي رؤيتنا – خاصة في الدول المتخلفة، دون أن تنجو منه أحيانا كثيرة حتى أكثر الدول تقدما ورقيا وعراقة في التقاليد الديموقراطية – لظاهرة الانقطاع بين الناخب والمُنْتَخَب، ليس من الناحية الشكلية فقط، بل من الناحية الموضوعية أيضا، وهذا هو الأهم. والمضمون الذي تنطوي عليه هذه الملاحظة من الناحية الجوهرية، يرتكز إلى واقع موضوعي فعلي لا يُمكننا التغاضي عنه أو تَجاوزُه، نلمس أنه كامن في بُنْيَة الفكرة الانتخابية ذاتها.

إن هناك افتراضا طوباوياً مفادُه أن المرشحَ المُنْتَخَبَ يمثل منتخبيه وإراداتِهم، ويعبر عن مواقفهم ورغباتِهم على وجه الحقيقة، ماداموا قد اختاروه لينوب عنهم في المؤسسات النيابية أو الرئاسية. وهذا افتراض فيه قدر لا يستهان به من المغالاة. فالأصح أن نقول أن على الناخبين أن يرضوا بمن اختاروه وبما يقوله أو يفعله ماداموا قد اختاروه، لا أنه يُمثلهم ويُمثل مواقفهم وأفعالهم وإراداتِهم تَمثيلا حقيقيا. ولكن ما معنى هذا الكلام وما الدليل عليه؟!

في الواقع لا يوجد إنسان على وجه الأرض يستطيع أن ينوبَ نيابة حقيقية ومطلقة عن شخص آخر، ويُمثل إرادتَه الفعلية كما تَتَكَوَّن وتتشكل هذه الإرادة المتقلبة والمتغيرة في كل لحظة ومرحلة ووقت. فهذا أمر مستحيل. ناهيك عن أن يُمثلَ شخص واحد آلاف أو عشرات الآلاف أو الملايين من الأشخاص على هذا النحو. وليست هذه هي الفكرة القائمة في مبدأ الإنابة بالانتخاب، ولا حتى في مبدأ الإنابة والتوكيل في القضايا المدنية كما تتيح ذلك القوانين المعمول بها عادةً.

فحشدُ الأحداث التفصيلية التي تحدث خارج إطار العقد المتفق عليه والمبرم بين المُنْتَخِب والمُنْتَخَب أكثر بكثير من أن يشملَها تَصَوُّرٌ مسبق، وهي على قدر من التنوع بحيث يستحيل تطابق رؤية الناخب والمنتخَب فيها على الدوام. ولأن السلطة الحقيقية هي للمُنْتَخِب وليست للمُنْتَخَب، فهذا يعني أن الموقف الحقيقي الذي يجب أن يُعتمد في الحالات التفصيلية والطارئة التي نتحدث عنها كي يكون موقفا قانونيا ومشروعا من الناحية التأصيلية، إنما هو موقف الناخب. ولكن كيف يتسنى ذلك في ظل واقع يكشف عن حالة إنابةٍ بعقدِ انتخابٍ وتوكيلٍ لا ضمانة على أن تتطابق بموجبه مواقف المنتخَب مع مواقفَ الناخبِ؟!

إن الفكرة في مبدأ الإنابة بالانتخاب تتجلى في أن عدداً من الأشخاص ارتأوا أن شخصا معينا يستطيع أن يُمثلهم في البرلمان أو في سِدَّة الرئاسة، بناءً على ما سمعوه وما فهموه من أقواله وتصريحاته. لذلك

فهم قد قرروا انتخابه ليمثلهم على هذا الأساس، رغم إدراكهم لحقيقة أن التفاصيل الدقيقة لمجريات الأحداث في الواقع السياسي ليست واضحة بالقدر الذي يضمن أن يكون رأيه وموقفه فيها مطابقا تماما لما سيكون عليه رأيهم هم حين تَجَلِّيها في الواقع. وإذن فانتخابهم له ينطوي علاوة على التطابق بين ما أعلنه وبين ما يريدونه مِما هو معلن ومصرَّحٌ به أمامهم وعلى مسامعهم، على عنصر الثقة في أنَّ تَصَرُّفَه إزاء المواقف التي ستطرأ بالضرورة بحكم طبائع الأمور، ستتطابق مع ما يتوقعونه، وإن لم يحصل ذلك التطابق فهم معنيون وملزمون بِتَحَمُّلِ النتيجة، لأنهم هم من اختاره. هذه هي الفكرة القائمة في مبدأ القبول بالانتخاب والتوكيل.

ولكن من الواضح أنها فكرة لا تحقق الغايةَ القصوى التي قام عليها مبدأ التوكيل والإنابة بالانتخاب في العملية السياسية. إلاَّ أن الحل ممكن من الناحية النظرية التي يجب أن تتجسد في أشكالٍ عملية تتجاوب مع إمكانات كل مرحلة من مراحل صيرورة المجتمعات. على آلية الحكم أن تتيح فرصة حقيقية للتواصل بين المشرع الحقيقي الذي هو الناخب، والوكيل عنه الذي هو النائب أو الرئيس، كي يتمكن الأول من توجيه الثاني لما يريده على وجه الحقيقة في الحالات المتغيرة والتفصيلية، خاصة وأن المُوَكِّل يحق له تغيير إرادته جذريا، فهو صاحب الحق الأساسي الذي بناءً عليه أَعْطَى التوكيل، والذي له حق تغيير فحواه ومضمونه دون مراجعة من أحد، بينما الوكيل أو النائب لا يملك سوى التنفيذ، وإن لم يعجبه الأمر فليتخلَّ عن دور الوكيل وليتنحَّ كل ذلك لأجل أن يكون التعبير عن الحرية عبر التمثيل تعبيرا حقيقيا يَتَّسِمُ بالموضوعية. ولأجل أن تُتاح الفرصة للناخب في إلغاء عقد التوكيل إذا أخل النائب بمضمونه أو إذا رأى هو أن أمرا مستجدا تطلب تغيير إرادته التي عليه بطبيعة الحال أن يبلغَها إلى وكيله كي ينفذها هذا الأخير فورا وبلا إبطاء.

٤ – من الطبيعي أن الشخص الذي تم انتخابه نيابة عن موكليه حتى لو كان رئيسا للسلطة التنفيذية، ليس بالضرورة أن يكون قاموسا ومعجما وموسوعة معرفية تَملك خريطة تفصيلية وحلولا وتصورات لكل صغيرة وكبيرة في المجتمع. بل إن طبائع الأمور في زمن كالذي نحن فيه، حيث شاع منطق التخصص، أن تغيب عن ذهن الكثيرين تفاصيل بل وأحيانا عمومياتٌ تتعلق بتخصصات لم يُلِمُّوا بها. والسياسيون عادة شأنهم شأن غيرهم، على قدر من التعليم والثقافة يُمَكِّنُهم من التحكم في زمام تَخصصاتِهم إذا كانوا فيها من المتفوقين، فيما يحتاجون إلى آراء المتخصصين فيما لا يَمتلكون حوله معلومات تفصيلية، حتى لو كانت لهم رؤيتهم السياسية العامة في كيفية التعامل معه.

ولأن أكثر الناس علما باحتياجات وتطلعات شريحة معينة من المجتمع وبطريقة التعامل مع قضاياها بالشكل الأنسب، هم أهل الخبرة من أبناء تلك الشريحة، فقد كان من الطبيعي ألا يُحْرَم هؤلاء من حق وضع خبراتهم بين أيدي السياسيين المنتخَبين، ليُزَوِّدوهم أوَّلاً بأول وحسب المستجدات بِما يلزم للتعامل

مع مشكلاتهم وقضاياهم، وكي لا يضطروا إلى التعامل معها بمستوى معلوماتهم ومعارفهم القاصرة، خاصة عندما يتم الدخول إلى الجانب التقني من البرامج المطروحة، والذي يتطلب أكثر من مجرد قرار سياسي. فالموقف السياسي قد يتعطل أحيانا بسبب صعوبات فنية، لذلك فإذا حُرِم السياسيون من رؤى الفنيين وأصحاب الاختصاص، وأصروا على مواقفهم السياسية رغم الصعوبات الفنية، فإن المسألة قد تصبح مدعاةً للسخرية ومثيرةً للشفقة. هذا يقتضي أن تتولد في المجتمع مجموعة آليات رسمية وقانونية تتيح الفرصة لجعلِ خبرات أهل الاختصاص في المجتمع من جميع الشرائح الاجتماعية تدلي بدلوها في العملية السياسية، بشكلٍ يوسع دائرة الحريات المُمارَسَة، ولا يتعارض مع حق السياسيين في تطبيق برامجهم في الوقت ذاته.

سابعا.. خلاصة التصور المذهبي الإسلامي للحرية السياسية

إن الملاحظات الجوهرية الأربع السابقة وانعكاساتها المختلفة في الواقع المجتمعي السياسي المُعَبِّر عن حقوق الإنسان وعن الحريات العامة والسياسية وعن آليات نظام الحكم في المجتمع، تدفعنا إلى التأكيد على أن التصور المذهبي الإسلامي المرتكز إلى الأسس والأصول التي شرحتها الفصول التأصيلية من هذا الكتاب، يقوم في هذه الناحية المجتمعية على الإقرار بالحقائق التالية..

١ – من المؤكد أن الشعبَ هو مصدر السلطات. لكنَّ العبرةَ ليست في مجرد ادِّعاء ذلك، بل في توصيفه وتكييفه، وفي تحديد معانيه ومضامينه الموضوعية. تُرى هل هناك صيغةٌ تنظيمية تُعَدُّ أقدر على تَحقيق صورةٍ من صور تطبيق مقولة أن "الشعب هو مصدر السلطات"، أعلى وأرقى مماَّ هو سائد من صور وصيغٍ فرضتها علينا الثقافة الغربية التي نشأت الديموقراطيات فيها لتأصيل الرأسمالية والبرجوازية، ولشرعنة وتبرير الاستعمار؟!

إن أي قارئٍ نزيه للتاريخ لا يَملكُ إلاَّ أن يستهجنَ هذا التناقض العجيب بين مقولات الديموقراطية المختلفة القائمة كلها على الدعوة إلى احترام الإنسان وحقوقه الطبيعية، وبين قيام الديموقراطياتِ نفسِها بممارسة أبشع أنواع الظلم والقهر والاستغلال التي لم تعهدها البشرية من قبل في حق الشعوب التي تقع خارج حدود الجغرافيا المشمولة بحقها في الدَّمَقْرَطَة وفي التَّأَنْسُن وفي التَّحَرُّر. وإذن فكيف يُمكننا أن نحقنَ فكرة "الشعب هو مصدر السلطات" بآفاقٍ تَحَقُّقٍ في الواقع تَتَفَوَّق على أرقى النماذج الغربية العقيمة، الغارقة في الشكلانية والمظهرية المفَرَّغة من الدلالة غالبا؟!

لنفترض من باب التَّمثيل وتقريب الصورة، أن صاحبَ مالٍ أراد أن يُنيبَ عنه من يتولى إدارةَ ماله والإشرافَ عليه وفق شروطٍ أساسية عامة ومُحددة لا يتم الخروج عليها، وتحدث كافة اجتهادات الإدارة والإشراف في ضوء دلالاتها وإشعاعاتها وفضاءاتها. ماذا عليه أن يفعلَ، وما هي الآليات التي يجب أن يعتمدَها، والإجراءات التي يُفترض أن يَتَّخِذَها، كي يتحققَ له ذلك بأفضل صورة مُمكنة ومتَصَوَّرَة؟! نستطيع تَخَيُّلَ أنَّ عليه القيام بالتالي كحالةٍ إجرائيةٍ تنظيميةٍ وإداريةٍ مُثْلى..

– سَيُعَيِّنُ شخصا يتولَّى المهامَ التنفيذية المباشرة التي تتطلبها الإدارة ويقتضيها الإشراف. وهذا الشَّخص سيمتلك زمام الرؤية التنفيذية نفسها. أي يُفترض أن يكون صاحب خبرة ومن أهل الاختصاص كي يعرف كيف يقوم بهذه المهمة، وكي يَخلق بخصوصها رؤاه الفاعلة والمُنْتِجَة.

– ولكي يضمن أن يضبطَ رؤى هذا الشخص التنفيذي، ويحول دون خروجها عن إرادته وعن قواعده وتعليماته الأساس، ودون انسياقها وراء مصالحه الخاصة ونزواته، بشكل ينعكس على المال نفسه بالضرر وبالهدر الناتج عن سوء الإدارة بأيٍّ من أشكالها، فإنه سيُعَيِّن شخصاً آخر يُعتبر أكثر تعبيراً عن إرادته الضابطة هذه، ويُمثِّل مرجعا يعود إليه المدير التنفيذي قبل التَّحَرُّك في الواقع كي تكون خطواته مشروعةً ومُبَرَّرَةً.

– لكن الشَّخْصيَّة التنفيذية قد لا تكون نزيهة بالقدر الكافي واللازم للقيام بالمهمة بالشكل المطلوب أخلاقيا وقانونيا وإداريا، وقد تُمارس أعمالاً تُحاول إخفاءَها عن صاحب المال أو عن مُمَثِّله المرجعي الذي عَيَّنَه لضبط وتأطير دورها التنفيذي. ولأن نَجاحَ هذه الشخصية في الإساءة إن هي قرَّرَت التلاعبَ بالمال وبإدارته على هذا النحو أمرٌ ممكنٌ، فلا شك في أن الحاجةَ إلى شخصية ثالثة تَمتلك حَقَّ المراقبة والمتابعة وكشفِ الأسرار والمعلومات ذات العلاقة بدون منع أو حجر على نشاطها وحركتها لتبليغ المعنيين بها، واتخاذ اللازم في الوقت المناسب، يغدو أمرا مطلوبا وحيويا.

– ومع ذلك فإن خلافات قد تَدُبُّ بين هذا الطرف أو ذاك من أطراف معادلة الإدارة الأربعة المعنيين، والذين هم حتى الآن كلٌّ من "الشخصية التنفيذية"، و"الشخصية المرجعية الضابطة"، و"الشخصية المعلوماتية المراقبة والمتابعة"، و"صاحبُ المال نفسُه". فضلا عن أن مهامَّ كلِّ واحد من هؤلاء قد تكشف في سياق الأداء، عن أمور تتطلب الحساب والعقاب والجزاء، وهو الأمر الذي يقتضي وجودَ شخصية رابعة محايدة لا تُحْسَبُ على هذه الشخصية أو على تلك، تتولى القيام بهذه المهمة ذات الطبيعة القانونية.

من السَّهل علينا ملاحظةُ أن كلَّ واحدٍ من الأشخاص الخمسة الواردين في مثالنا السابق تقابله مؤسسةٌ من المؤسسات العاملة في المجتمع للإشراف على أدائه وصيرورة إدارته. فالشخصية الإدارية التنفيذية تقابلُها في الواقع "الحكومة"، بكل مؤسساتها وبُناها الهيكلية. أما الشخصية المرجعية الضابطة فتقابلُها "المجالس التشريعية". فيما تقابلُ كلٌّ من "المؤسسات الإعلامية" بكل أنواعها، شخصيتَنا المراقبةَ الكاشفةَ، و"مؤسسات القضاء" المختلفة، شخصيَّتَنا القانونية التي عُيِّنَت لحسم الخلافات المتوقعة بين كافة الأفراد الذين تَمَّ ذكرُهم في المثال. أماَّ الشخصُ الأساس صاحبُ المال الذي تولى تعيين الأشخاص الأربعة أنفسهم، فيقابله الشعب نفسه بوصفه صاحبَ الدولة وصاحبَ الحق المفترض في تعيين تلك المؤسسات والقائمين عليها كسلطات تنوب عنه في إدارة دولته من خلالها.

إذن فنحن أمام شعب يُعْتَبَرُ صاحبَ الدَّوْلَة ككيان قانوني، وصاحبَ الحق في تشكيل النظام ككيان سياسي، يجب أن تَصْدُرَ عنه صدورا حقيقيا أربعُ سُلُطاتٍ مستقلةٍ بعضُها عن البعض الآخر استقلالاً

فعليا، بِحيث لا يتم تداخلُها أو أيٌّ من أفرادها أو مؤسساتِها بأي شكلٍ من الأشكال التي قد تَمَسُّ جوهرَ استقلالها ذاك. ولكي يتم هذا الأمر ويتَحَقَّقَ على أرض الواقع، يجب أن تكون قياداتُ تلك السلطات مُنتخبةً ومُختارةً من قِبَلِ الشَّعب انتخابا يعبِّر عن إرادته تعبيراً لا يرقى إليه الشك، في الحدود المادية المقدور عليها في الاختيار بمعايير العصر وفي ضوء ظروف الجغرافيا، وليس في أي حدودٍ أقلَّ منها.

الحقيقة الأولى التي يقوم عليها التَّصَوُّر المذهبي الإسلامي لنظام الحكم إذن، تتمثل في ضرورة وجود أربع سلطات مستقلة بعضِها عن البعض الآخر في المجتمع، هي "السلطة التنفيذية"، و"السلطة التشريعية"، و"السلطة القضائية"، و"السلطة الإعلامية"، وأن استقلاَلها ذاك يقتضي أن ينتخبَها الشعب أو أن ينتخبَ هيآتِها العليا التي تتولى استكمال باقي هيآتِها الدنيا بعد ذلك وفق منظومات قوانين وتشريعات خاصة بها تصدرها الجهة ذات العلاقة بإصدار التشريعات.. ولكن هناك مجموعةً من المسائل التفصيلية ذات الصفة الجوهرية والتأصيلية تنبثق عن هذه الحقيقة، لابد من ذكرها في هذا السياق كي تكتملَ الصورة، نستعرضها فيما يلي..

- إن انتخابَ السلطة التنفيذية يتم بانتخاب رئيسها فقط، وليست هناك حاجة إلى انتخاب كافة أفرادها الآخرين "الوزراء"، وإن كان لابد من أن يخضع تعيينهم فرداً فرداً من قِبَلِ رئيس السلطة التنفيذية لشروطٍ فَنِّيَّة وأخلاقية وإدارية يُحَدِّدُها الشعب، من بينها وعلى رأسها حصول تعيينهم على موافقة السلطة التشريعية.

- لا يمكن أن يَمتلك حقاً في رئاسة السلطة التنفيذية شخصٌ غير منتخبٍ من قبل الشعب، كأن يكون ملكا يرث المُلْكَ عن آبائه وأجداده. لكن هذا لا يعنى رفضَ وجود الملوك على رؤوس الدول من حيث المبدأ. إذ أن هناك أموراً مهمة يجب التَّطَرُّق لها في هذا الصَّدد. فرغم أن الإسلام لا يُحَبِّذُ فكرة المَلَكِيَّة من حيث المبدأ، ويرفضها عندما تتمسَّك بأهم نقطة تقوم عليها عادةً وهي عدم سماحها لمبدأ تداول السلطة بأن يسود الواقع السياسي في المجتمع، بسبب أن الملكَ سيبقى ملكاً منذ اعتلائه عرش المُلْك إلى أن يموت. فإنه مع ذلك – أي الإسلام – لا يعير اهتماماً كبيراً لفكرة المَلَكِيَّة إذا تم الاتفاق على أن المَلِكَ الذي يرثُ المُلْكَ يسودُ ولا يحكم، أي إذا جُرِّد من الصلاحيات السلطوية التي تنتج عن الانتخاب في العادة وتحوَّل إلى رمزٍ معنوي لا إلى مصدرِ سلطة سياسية فعلية.

وبكلمة أخرى فإن نظام الحكم الإسلامي الذي نتحدَّث عنه، إذا أُريد التَّحاكُم إليه في دولة جديدة تبحث لها عن نظام، فمن المؤكد أنه لن يتم اللُّجوء إلى فكرة الملكية على الإطلاق، لأن مثل هذا اللجوء ليس له من معنى مشروعٍ مادمت فرصة تجنُّبه بوصفه أسوأ المتاح ممكنةً. أماَّ إذا تقرر التَّحاكُم إلى مثل هذا النظام الإسلامي في دولة مَلَكِيَّةٍ في الأساس، فإن عدم رغبة الشعب في تلك الدولة في تغيير النظام المَلَكي يُمكن احترامُه إذا تم إحداث تغيير في منظومة الصلاحيات السياسية الممنوحة للملوك

في تلك الدولة. ليتم اللجوء إلى تقنين انتخاب الشخصية السياسية التالية للملك باعتبارها هي صاحبة الصلاحيات السياسية التنفيذية الفعلية، فيما ينزوي المَلِكُ ليتحولَ إلى رمز من رموز الثقافة والتاريخ في الدولة ليس إلاَّ. وإذا كان بالإمكان الاستغناء حتى عن هذا التقليد، فإن المسألة تكون أفضل، مع أنها ليست ضرورية، فالرموز أحيانا قد تكون ذات قيمة، على أن تكون رموزاً حقيقية تبعث على الفخار وعلى الإحساس بالمجد، وليس على الإحساس بالمذلة والعار، أو بالهوان والمهانة.

• إن انتخابَ السلطة التشريعية يقتضي انتخابَ كافة أفرادِها فرداً فرداً، ولا يجوز أن يكون أيُّ عضوٍ في أيٍّ من الهيئات التشريعية مُعَيَّناً من قِبَلِ أية سلطة أخرى، كالسلطة التنفيذية مثلا، كما يحدث في الكثير من الدول التي تَلْتَفُّ على فكرة "الشعب مصدر السلطات" وتتحايل عليها، بتعيين أعضاءٍ في السلطة التشريعية يُفْقِدُ تلك الفكرة معناها ومضمونها الحقيقيين. فإذا كان مبدأ "الفصل بين السلطات" القائم على مبدأ "الشعب مصدر السلطات"، هو المبدأ الأكثر أهمية في مسألة انبثاق تلك السلطات إلى حيِّز الوجود في الحياة السياسية في المجتمع، كي يكون لوجودها – أي تلك السلطات – معنى ودلالة على الصعيد السياسي، وعلى صعيد كون الشعب مصدراً حقيقيا لها، فإن الخروج عليه – أي مبدأ الفصل بين السلطات – بأيَّة صيغة التفافية هو خروج من شُبَّاكِ الحرية بعد أن تم الدخول من بابها.

وإذا تم الالتزام بمسألة عدم التعيين فلا مانع من وجود أكثر من قناة للسلطة التشريعية، لكل منها دورها الخاص في مسألة التشريع، كأن توجد قناة تشريعية تضم ذوي الخبرة الأكفاء، وقناة أخرى تضم المتنافسين سياسيا وبرامجيا في المجتمع. على أن تكون مهام كل القنوات مُحددة وواضحة. وعلى أن تكون الفروق بين أعضاء كل قناة وأخرى فروقا موضوعية تتطلب وجود أكثر من قناة. وعلى أن يكون واضحا أن الاختلاف بين وصول الأفراد إلى شغل عضوية قناة أو أخرى، هو اختلاف في شروط الانتخاب وشروط التَّرَشُّح، وليس في كون إحدى القناتين منتخبة والأخرى معينة، فهذا أمر غير جائز على الإطلاق ومخالفته تعد شكلا صارخا من أشكال التعدِّي على حقوق الشعب بوصفه مصدرا للسلطات.

• إن انتخاب السلطتين القضائية والإعلامية، يقتضي انتخابَ أعضاءِ الهيئتين العُلْيَيَن لهما، على اعتبار أن السلطة القضائية ستتمثل بدايةً في الهيئة العليا للقضاء، وأن السلطة الإعلامية، ستتمثل في الهيئة العليا للإعلام. ولا يجوز أن يُعَيَّنَ أيٌّ من أعضاء هاتين الهيئتين للأسباب نفسها التي امتنعَ معها جوازُ تعيين أيِّ عضو من أعضاء الهيئات التشريعية قبل ذلك. على أن يكون الانتخاب وفق قوانين انتخابية خاصة تُقَرِّرُها السلطة التشريعية، وتكون موضوعيةً وذات دلالة في التعبير عن استقلالية الهيئتين، وعن انطباق الصفات القضائية والإعلامية في أعضائهما المنتخبين. على أن يَتِمَّ استكمال ما تفرضُ القوانين استكمالَه من الأعضاء خارج هاتين الهيئتين، إماَّ تعيينا أوبإجراءاتٍ انتخابية داخلية، ولكن بموافقة ضرورية من السلطة التشريعية، سواء على القوانين الانتخابية الداخلية، أو على الأفراد المعينين، كما

تم قبل ذلك تحصيل موافقة هذه السلطة على تعيين باقي أعضاء السلطة التنفيذية "الوزراء"، أو على تعيين بعض الشخصيات القيادية الهامة في الدولة، مثل قادة الجيش والأمن العام والمخابرات وغيرها من الأجهزة التي يقرر الشعب عبر مُمَثِّليه التشريعيين أنَّها تتطلب موافقتَه المسبقة على الأشخاص الذين سيتولون قيادتَها.

• إن الانفصال التام بين السلطات الأربع يقتضي حتما أن لا تَملك أية سلطة منها حق التَّدَخُّل في كيفية إدارة السلطات الأخرى لشؤونِها. فالسلطة التنفيذية مثلاً لا تَحُلُّ السلطة التشريعية ولا تصدر أوامرَها بانعقادها، لأن لا سلطة لها عليها. فكل سلطة منعقدة انعقادا دائما ومستمرا في ضوء القوانين واللوائح التي تَحكم عملَها ونظامَ العطل والإجازات عندها بمقتضى التَّفويض الشعبي المتحقِّق بالانتخابات. وبالتالي فعملية التشريع مستمرة، ولا حاجة فِعْلِيَّة لمنح السلطة التنفيذية حق إصدار القوانين المؤقتة، لأن عملية التشريع برمتها ليست من اختصاصها، ولأنَها لا تَملك سلطةً على الجهاز التشريعي بشكل يُعَطِّلُه ويضطرها معه إلى إصدار القوانين المؤقتة، وعليها على الدوام أن تتقدم بِما تريده من قوانين أو موافقات على سياساتِها إلى السلطة التشريعية. أما حالات الطوارئ والكوارث الكبرى فمن المؤكد أن لها قوانينَها التي تنظمُها، والتي لن تكون مُعَطِّلَةً لسلطةٍ لحساب سلطة أخرى تَحت أي ظرف. فالظرف الذي سيسمح للسلطة التنفيذية بالعمل، هو ذاته الظرف الذي لن يَمنع السلطة التشريعية أو أية سلطة أخرى من القدرة على مزاولة أعمالِها السلطوية كاملة في مَجال اختصاصها.

• إن السلطة التشريعية هي السلطة التي توافق على التشريعات وتعتمدها وتُصْدِرُها ليتحاكم إليها المجتمع في مُختلف شؤونه. لكن هذه الصفة في هذه السلطة لا تنطوي على معنى منعِ السلطات الأخرى من حق التقدم بِمشاريع القوانين إلى السلطة التشريعية كي تأخذ موافقتَها عليها، إذا كان لديها ما ترى من الضروري التقدم به إلى تلك السلطة. فالقوانين التي تُعْرَض على السلطة التشريعية للبَتِّ فيها يُفْتَرض أنها مُقَدَّمة إليها ومقترحة عليها كمشاريع قوانين من أكثر من جهة مُحتملة تَملك حق التقدم بالمشاريع واقتراحها هي.. "عدد معين من أعضاء السلطة التشريعية يكون منصوصا عليه في الدستور، و"السلطة التنفيذية"، و"السلطة القضائية"، و"السلطة الإعلامية"، و"عدد معين من المواطنين يكون منصوصا عليه في الدستور".

إن أياً من الجهات الخمس السابقة يستطيع التقدم إلى السلطة التشريعية بِمشاريع القوانين بِمختلف أشكالها، إلاَّ أن موافقة تلك السلطة عليها، مرهون بِمرور تلك المشاريع في قنوات الإقرار والاعتماد التي سيكون منصوصا عليها في الوثيقة الدستورية، والتي هي صلاحيات خالصة بِهذه السلطة دون غيرها. مع ضرورة الإقرار بِحقِّ كل الجهات التي تقدمت بِمشاريع القوانين أو بالمطالبات للموافقة عليها من السلطة التشريعية، في الرجوع إلى الشعب عبر الاستفتاءات العامة في حالة رفض السلطة التشريعية لمطالبها

أو في حالة عدم اعتمادها لمشاريع قوانينها المقترحة، إذا استطاعت توفير الشروط اللازمة للعودة إلى الشعب بالاستفتاءات كما ستنص على ذلك الوثيقة الدستورية.

• إذا تم إقرار السلطات داخل الدولة بالشكل السابق، وإذا تم تحديد العلاقات بين أجنحتها وأذرعها السلطوية المختلفة على الأسس الموضحة أنفاً، فإن التسميات والمصطلحات تفقد أهميتها عندئذ، بحيث لا مُشاحَة في تسمية رئيس السلطة التنفيذية بالخليفة أو بالأمير، إذا كان هناك من يرغب في هذا التقرُّب من دلالات المخزون التاريخي الثقافي للأمة، كما أنه لا مانع من تسمية السلطة التشريعية بمجلس الشوري، أو بأهل الحل والعقد. ولا مانع من ثم من استخدام أية تسمية تراثية مُعَبِّرَة ما لم يتم القفز من خلالها على المضامين الحقيقية لمبدأ الفصل بين السلطات القائم على فكرة أن الشعب هو مصدر السلطات.

٢ – إن مُمَثِّلي كل السلطات التي ينتخبها الشعب تنطبق عليهم من حيث المبدأ المواصفات التالية..

– إمكانية أن لا تتطابق أداءاتُهم المعالِجَةُ أولاً بأول، لمستجدات الواقع المتولِّدَة باستمرار، مع الإرادة الشعبية المستجَدَّة تجاهها أولاً بأول، على النحو الذي ترغب تلك الإرادة في أن تستجيب به معها – أي مع تلك المستجدات – حين ظهورها إلى حَيِّز الوجود. ما يعني احتمالَ وقوعِ تلك الإرادة على اتجاهٍ معين من اتجاهات التعامل مع الواقع المستجد دون الاتجاهات الأخرى الممكنة والمتاحة، وقوعا يتطلب التدخل لدي المُخَوَّلين نيابة عنها – أي عن الإرادة الشعبية – خشيةَ أن لا يُمارسوا أداءً مطابقا لوجهة تلك الإرادة.

وعلى هذا الصعيد فقد تتجاوز المستجدات حدود كونها مستجداتٍ ذات طابع تشريعي أو سياسي محدود التأثير، إلى كونها ظروفاً محلية أو إقليمية أو دولية، تتطلَّب قدراً جذريا ومفاجئا من الاجتهادات السياسية، لا يُمكن قبول تَحميلها لأولئك النواب المنتخبين بِمفردهم في أيِّ سلطةٍ كانوا، دون العودة إلى الشعب مُجَدَّداً للإدلاء برأيه فيها، من باب المسؤولية الضخمة المترتبة على هكذا ظروف.

فعقدُ الاتفاقيات المصيرية ثنائية كانت أو جماعية، اقتصادية أو سياسية أو أمنية أو ثقافية، وخوض حربٍ ضد دولة أو أكثر، أو الدخول في حلف عسكري إلى جانب مجموعة من الدول أو الخروج من حلف، أو إبرام صلحٍ مع دولة أو دول تكون في حالة صراع وجودي مع الشعب، أو إعادة النظر في حدود الدولة بتقسيمها إلى أجزاء أو بتوحيدها مع الغير، أو إعادة إنتاج وبناء المواقف الاستراتيجية مع الجيران، أو مع شعوبٍ تُمثل امتداداتٍ للهوية القومية أو الدينية، أو إعادة النظر في فهم المرتكزات الوطنية الأساسية بشكل قد يعيد إنتاجَ هذا الفهم من جديد، سواء كانت هذه المرتكزات سياسية أو اقتصادية أو دينية أو ثقافية.. إلخ. نقول.. إن إمكانية تعرض القيادات السياسية المنتخبة للدولة إلى ظروفٍ جذرية من هذا القبيل، يقضي بأن تتوفر في المجتمع الآليات المناسبة والفعالة للعودة إلى الشعب بأسرعِ ما يُمكن ليتحملَّ مسؤوليته الكاملة تجاه تلك المستجدات المصيرية.

– إمكانية أن يَخرجوا بشكلٍ أو بآخر، في القليل أو في الكثير، عن عَقْدِ النيابة الذي انتُخِبُوا بموجبه مُمَثِّلين للشعب في مواقعهم السلطوية. ما يعني ضرورة أن يَمتلك الشعب مجموعةً من الآليات التي تتيح له سحب نلك السلطات من أيديهم عندما يرى ذلك ضروريا ومناسبا.

– إمكانية أن تقصر إمكاناتهم الثقافية أو الفكرية أو المعلوماتية، أو إمكانات بعضهم، عن الإلمام بالتفاصيل التقنية اللازمة لتكوين رؤى سياسية معينة ضرورية تسبق اتخاذ قرارات بعينها حول مسائل تتعلق بشرائح وبفئات محددة من المجتمع هي الأكثر دراية بظروفها الخاصة من جميع جوانبها، لضمان أن تكون تلك القرارات صائبة ومناسبة وفعالة، ما يقضي بأن تتوفر مجموعة من الآليات التي تُمَكِّن من استحلاب الخبرات والتجارب والمعلومات والأفكار والرؤى الوطنية الكاملة بهذا الخصوص، وجعلها تصب في مطبخ القرار السياسي قبل اتخاذ قراراته.

إذن فنحن من جديد أمام شعبٍ يجب أن يكون حاضرا وباستمرار إلى جانب السلطات الأربع التي انتخبها وأنابَها عنه في كلٍّ من "التنفيذ" و"التشريع" و"الإعلام" و"القضاء"، كي تُدركَ تلك السلطات ويدركَ القائمون عليها، أن السلطةَ ليست تشريفا بل هي تكليفٌ، وأن الهيئات السلطوية الأربع لن تُتْرَكَ وشأنَها بعد أن انتُخِبَت، لتفعلَ بهذا الشعب وبحقوقه ومقدراته ومصيره التي امتلكت ناصيتَها بإرادته الحُرَّة ما تشاء، بل إنَّها ستُراقَب وستُتابَع، وإنَّها قد تُحال إلى التقاعد أو إلى قنوات المحاسبة من قبلِ الشعب نفسه إذا قصرت وتواكلت، كما أنَّها لن تَملك الحق في توريط الشعب في أيَّة مغامرات تَتَفَتَّقُ عنها نزوة مغامر هنا أو متواطئ هناك، قد تدمره أو قد تَمَس بحقوقه التاريخية وتَمتهن كرامتَه الوطنية.

الحقيقة الثانية التي يقوم عليها التَّصَوُّر المذهبي الإسلامي لنظام الحكم، تتمثل في ضرورة وجود آليات تتيح للشعب أن يكون متواجدا باستمرار إلى جانب كل السلطات التي انتخبها لتنوب عنه في إدارة الدولة. إن أيَّ مواطن في دولة ماًّ، له هوية تُمثل "أناهُ" المجتمعية الخاصة التي تُنْتِجُ مُكَوِّناتُها في وعيه وفي لاوعيه، مجموعةَ رغبات ومطالب، والتي يستشعر لنفسه أو يستشعر له الآخرون من خلال مكوناتها تلك، مجموعةَ حقوق، أو يرتب على نفسه أو يرتِّب عليه الآخرون بِموجبها، مجموعةَ واجبات. ويُمكننا حصر عشرة مكوِّنات تُسهِم كلُّها في تشكيل هوية المواطن "أناه"، في كل مرحلة من مراحل حياته داخل المجتمع الذي يعيش فيه، هي.. الدين "مسلم، مسيحي، يهودي.. إلخ"، والعرق "عربي، كردي، أمازيغي، زنجي.. إلخ"، والجنس "ذكر، أنثى"، والمهنة "طبيب، مهندس، محامي، صحفي، معلم، عامل مياومة.. إلخ"، والعمر "طفل، مراهق، شاب، كهل، عجوز.. إلخ"، والحالة الإجتماعية "متزوج، أعزب، مطلق، أرمل.. إلخ"، والحالة الصحية "مريض سكري، معاق ذهنيا، أعمى، سليم، مريض سرطان.. إلخ"، والحالة الاقتصادية "فقير، غني، ذو دخل محدود، عاجز عن العمل.. إلخ"، والحالة التعليمية "أمي، متعلم

تعليما إبتدائياً، يحمل شهادة ثانوية عامة، مؤهل جامعي.. إلخ"، والحالة الثقافية "كاتب، فنان، شاعر، راقص، رسام، مغني، موسيقي.. إلخ".

إن ما يشكل مكوِّناً من مُكَوِّنات هَوِيَّتِنا، من حقنا التعبير عنه بكامل حرِّيَّتِنا التي لا تتعارض حيثياتُها بطبيعة الحال مع حُرِّيات الآخرين، ولا تصطدم بالبناء المجتمعي الذي يعيش في كنفه الجميع مواطنين شركاء في الوطن. وإذا تَطَّلَب هذا المُكَوِّن حقاً معينا يقتضيه اقتضاءَ لزوم، فإن إعطاءَنا هذا الحق أو تيسيرَ سبلِ حصولنا عليه، يغدو واجبا وطنيا على القوانين والقواعد والبُنَى والمؤسسات المجتمعية السائدة أن تدفعَ باتجاه تَمريره وتَحصيله.. إلى أين يُمكن لهذا الحديث أن يسوقَنا؟!

مادام كلٌّ من ديننا وعِرْقِنا وجنسنا ومهنتنا وعمرنا وحالتنا الإجتماعية وحالتنا الصِّحِّيَّة وحالتنا الاقتصادية وحالتنا التعليمية وحالتنا الثقافية، هي مُكَوِّناتُ هويتنا و"أنانا" داخل بوتقة النظام والدولة والوطن. ومادام كلُّ واحد من تلك المكونات يُشْعِرُنا بمجموعة من الحقوق المتعلِّقَة بكرامتنا وبحريتنا وبإنسانيتنا، بل وبِحاجاتنا الأساسية أيضا، فلا شك إذن في أن حقوقَنا تلك واجبةُ التأمين وتيسيرِ السُّبل داخل قنوات الحياة المجتمعية، ومن حقنا استيفاءَها من المجتمع بلا أدنى مساومة على هذا الحق. وبما أن أيَّ حقٍّ إنَّما يبدأ أصحابُه مسيرةَ تَحصيله بإتاحة الفرصة لهم كي يعبِّروا عن أنفسهم من خلاله، فهذا يعني أن كلَّ مكوَّن من مكونات هويتنا العشرة سالفة الذكر يَجب أن تُتاحَ له فرصة التعبير عن نفسه عبر البُنى والتَّكَتُّلات والمنظمات التي تناسبه شكلا ومضمونا.

إن هذا ما عَبَّرَت عنه الحضارة المعاصرة بِمنظمات ومؤسسات المجتمع المدني. وهو ما يمكن القول بأنه يُمثل بالمصطلحات العينية المباشرة، "النقابات المهنية والعمالية بمختلف أشكالها"، و"الاتحادات الطلابية والشبابية والنسائية"، و"المساجد والكنائس ودور العبادة والجمعيات الدينية"، و"الروابط والدواوين الأسرية والعائلية والقبلية وما شابَهها"، و"جمعيات العمل الخيري والتطوعي بمختلف أشكالها وأنواعها وبمختلف المجالات الإنسانية التي تغطيها"، و"الاتحادات الثقافية والفنية المختلفة". وإننا كي نتمكن من تحويل هذا الكم الهائل من أنْماط وألوان العمل المدني، إلى معادلات سياسية تستطيع أن تُقَدِّمَ فِعْلاً سياسيا ذا قيمةٍ في المجتمع، يُحقق فكرة استمرار الشعب في التواجد الفعال إلى جانب السلطات الأربع التي أنابها عنه لقيادة الدولة، فإننا سوف نقوم بعملية تصنيف نوعي يَختصر تلك المنظمات تحت العناوين الأساسية التالية..

- النقابات المهنية.
- الاتحادات الطلابية.
- اتحادات الشباب أو الكهول أو الشيوخ "كبار السن".
- اتحادات النساء أو الذكور.

- الروابط العرقية أو العائلية أو العشائرية.
- الروابط الثقافية أو الفنية.
- الجمعيات الخيرية.
- الروابط التعليمية.
- الروابط الاقتصادية.
- دور العبادة.

والآن كيف يُمكننا تحويل المجتمع من خلال تلك العناوين المؤسسية المدنية الرئيسة إلى هيئة حَيَّة تراقبُ أعمالَ السلطات الأربع وتتابِعُها ولا تغفل عنها وتبقيها في حالةٍ يقظةٍ وحذرٍ وحرص على عدم الغفلة أو الانحراف أو التواكل، في عملية إشراك حقيقية وشاملة لكل شرائح الشعب في إدارة دولته ومتابعة شؤونها، كنموذج أرقى ما يكون لمعنى سلطة الشعب، ولفكرة أن "الشعب هو مصدر كلِّ السلطات".

إن كلَّ مواطن سيجد له حتما مكانا في أكثرَ منٍ واحد من العناوين العشرة السابقة المُعَبِّرَة عن هويته. أي أن الشعبَ يجب أن يعادَ إنتاجُه تنظيميا بحيث يصبحُ مجموعةً من الأشخاص والأفراد تتحرك إراداتُهم الرقابية في أروقة البُنَى المؤسسية التي تُعَبِّر عن مُكَوِّناتِ هوياتِهم سالفة الذكر. لا يوجد من حيث المبدأ مواطن راشد ومكلف قانونا ليس له مكان في واحدة من تلك البُنى على الأقل، وإن كان بالإمكان أن لا يتواجد فيها جميعِها. كما أن من الممكن أن لا تنبثق إلى حيِّز الوجود بُنْيَة من البُنى المعبرة عن بعض جوانب الهوية المشار إليها. فالظروف الموضوعية التاريخية التي استدعت ظهور الاتحادات النسائية، ليس بالضرورة أن تقابلها ظروف تستدعي ظهور الاتحادات الذكورية. وتلك التي تَطَلَّبَت ظهور الاتحادات الشبابية، قد لا يقابلها ما يتطلب ظهور اتحادات للكهول أو لكبار السن.

يَجب أن تَتَشَكَّلَ في المجتمع بُنيَة هَرَميَّة عملاقة لكل عنوانٍ من عناوين الهوية الاجتماعية للمواطنين، تضُمُّ في صفوفها في قالب تصاعدي متسلسل، كافة المواطنين المسؤولين اجتماعيا، وهم يُعَبِّرون عن أنفسهم تنظيميا من خلالٍ ذلك العنوان، على أن تَحْكُمَ هذه البُنْيَة التنظيمية الهرمية قواعدُ ولوائحُ وأنظمةٌ داخلية تفصيلية شاملة وعادلة، تعكسُ التعبيرَ الموضوعي والحقيقي والحر، عن التَّمثيل التَّصاعُدي للمواطنين من خلال عنوان هويتهم ذاك.

أي وبكلمة أخرى، يجب أن تَصُبَّ كافة البُنَى التنظيمية الصغيرة والمتناثرة والمُبَعْثَرَة في صفوف المجتمع، والمعبِّرَة لدى كل مجموعة من المواطنين عن موقعها في تشكيلة البُنى المُجَلِّيَة لمُكَوِّن من مكونات الهوية الاجتماعية، في مَجْرَى نهرٍ تنظيمي كبير، يؤدي في النهاية إلى "دلتا" تنظيمي ضخم، يُعَبِّرُ المواطنون من خلاله عن تكثيف فعالٍ لعنوان هَوِيَّتِم الاجتماعية ذي العلاقة، بهدف خلقِ سياقٍ جمعي تكَتُّلي له، أكثر قدرةً من التَّبعثر والتَّشتُّت، على التعبير وعلى تَحقيق الذات وعلى التواجد المستمر وعلى اتخاذ القرارات المتعلقة بالمصير من جهة، وتلك المتعلِّقَة بِمُكَوِّن الهوية ذي العلاقة ذاك، من جهة أخرى.

وعندما تَتَخَلَّق لكل عنوان من عناوين الهوية الاجتماعية للمواطنين، بُنْيَتُها الهرمية المتصاعدة، المعبِّرة كما تفترضُ ذلك طبائع الأمور عن كلِّ الشعب أو عن معظمه على أقل تقدير، وبأكثر من طريقة، وفي ضوء أكثر من صورة. سنكون في واقع الأمر أمام شعبٍ أتيحت له فرصة التَّكتُّل الفاعل بأشكالٍ متعددةٍ تَعَدُّدَ جوانبِ هوية مواطنيه الاجتماعية، ما يَجعله قادرا على إبداء رأيه بكفاءة منقطعة النظير في كل تفاصيل حياته ودقائقها، وعلى التواجد التَّعْبَوي الدائم، ليكون شعباً في حالة تفكير وتعبئة وعمل متواصلة لا تنقطع، استطاع أن يَسْتَحْلِبَ من أبنائه كافة طاقاتهم وجهودهم وإيجابياتهم وفاعلياتهم.

دعونا الآن نُلْقي نظرة فاحصة على هذا المجتمع المُعَبَّأ المنظم الفاعل اليقظ المتحَفِّز. سنشاهد أنه ينطوي على عشرة أهرامات راسخة تَمتدُّ بجذورها إلى الأعماق. كل هرم من الأهرامات ليس سوى إعادةٍ لترتيبِ شكلٍ ونوعٍ وهدفِ تواجد أفراد هذا المجتمع بما يتناسب مع طبيعة مُكَوِّن الهوية الذي يُمَثِّلُه، حقوقاً وواجبات ومتطلبات. أي وكأننا أمام لعبة لوجو تتكون من عدد كبير من القطع المتباينة التي رُكِّبت بعشر طرق مُختلفة، أظهرت كلُّ طريقة منها في نهاية مطاف التركيب نَموذجا لماردٍ عملاقٍ قويٍّ. إن قِمَمَ هذه الأهرامات وهي تتفاعل وتلتقي وتتجمع، تعكس تلاقي القيادات الحقيقية للمجتمع. القيادات التي ترتبط بالمجتمع كلِّه ارتباطا دائما عبر حبلٍ سرِّيٍّ حقيقي تغتذي منه.

تُثْمر فكرة التَّكثيف الهرمي للمجتمع بالشكل الذي شرحناه سابقا عن قِمَّةِ الفاعلية والتَّعْبَوِيَّة والجاهزية، إذا انبثقت هذه السلاسل الهرمية المتصاعدة والمتوازية عن برلمانٍ شعبي يتكون من مَجاميع القيادة المتواجدة على رأسِ كل هرم من تلك الأهرامات. أليست هذه صورة حقيقية من صور الشعب الذي يشكل بِمجموعه برلمانا واحدا في حالة انعقاد دائم؟! برلمان يتكون من عشرة برلمانات أصغر، يُمثل كلُّ واحدٍ منها الشعبَ نفسَه كاملا ، عندما يعبر هذا الشعب عن نفسه بوصفه في كل برلمان منها شعبا له حقوق ومتطلباتٍ وآراء، وعليه التزاماتٍ وواجباتٍ، غير تلك التي ترتبت له أو عليه من خلال تعبيره عن نفسه في برلمان آخر منها.

البرلمان الأول يُمثل الشعبَ وهو يُصَعِّد نفسَه من خلال مِهنٍ ووظائف أبنائه وأعمالهم. البرلمان الثاني يُمثِّلُه وهو يصعِّد نفسَه من خلال مساجده وكنائسه ومعابده أياًّ كانت. البرلمان الثالث يُمثِّله وهو يتصعَّد من خلال فئة منه هي فئة الطلاب. البرلمان الرابع يُمثله وهو يصعِّد نفسَه من خلال فئة أخرى منه هي فئة النساء. أما البرلمان الخامس فمن خلال فئة ثالثة هي فئة الشباب. ليأتي البرلمان السادس مُمثلا له وهو يصعِّد نفسَه من خلال العائلات والعشائر والقبائل وتَجمعات الأقليات العرقية والقومية إن وُجِدَت. أما تصعيد الشعب لنفسه من خلال مستويات أبنائه التعليمية ومستوياتهم الاقتصادية وأوضاعهم الثقافية، فإنه سوف يؤدي إلى تَمثيله عبر البرلمانات السابع والثامن والتاسع. ليأتي البرلمان العاشر خاتِماً سلسلةَ التمثيل الشعبي عبر إتاحة الفرصة له كي يتصعَّد من خلال أعمال أبنائه الخيرية

والتطوعية والاجتماعية المختلفة. أما برلمان البرلمانات الشعبية فهو ذلك المُتَكَوِّن من أعضاء البرلمانات العشرة المتصعِّدَة.

لكن ما هو دور هذا البناء الشعبي الهرمي الضخم المتَصَعِّد عبر تسلسلٍ متجذر، من أدنى القواعد الشعبية إلى أعلى قمم التمثيل الشعبي، وما هي صلاحياته؟! وما هو شكل علاقاته المفترضة بالسلطات الأربع التي سبق وأن انتخبها الشعب ذاته كي تنوبَ عنه في إدارة الدولة وشؤونها على جميع الصُّعُد؟!

يُمكننا توضيح هذه الصلاحيات وهذا الدور وهذه العلاقة، على النحو التالي..

• لا يُمكن أن تتولى هذه البرلمانات أيَّ دور من تلك الأدوار التي تتولاها السلطات الأربع المنتَخَبَة، نظرا لتعارض ذلك مع فكرة السلطة، ونظرا لإمكان الدخول في متاهات الازدواجية السلطوية التي من شأنها أن تثيرَ القلاقل والمشكلات السياسية والقانونية، فضلا عن تعارض ذلك مع الغاية من وجود السلطة في المجتمع من حيث المبدأ. وبالنظر لضرورة أن يكون لها دورٌ انتفت عنه صفة السلطة، فلا شك في أنه دور إستشاري، تضع بِموجبه هذه البرلمانات رؤاها ومواقفها ونصائحها وما تَملكه من معلومات ذات صلة، سواء بمبادرة منها أو بطلب من الجهات المختصة، أمام السلطات، كي تتولى هذه السلطات الاستفادة منها أثناء إدارتها لشؤون الدولة، إن هي شاءت.

• تتولى هذه البرلمانات الشعبية متابعة إجراءات المطالبة بِمحاسبة أو عزلِ من يقرر الشعب مُحاسبَتَهم أو عزلَهم عبرَها، إذا توفرت الشروط الموجبة لكلٍّ من المحاسبة والعزل، كما ستنص على ذلك الوثيقة الدستورية أو القوانين الخاصة ذات العلاقة. على أن يكون مفهوما أن لكلِ حالةِ عزلٍ أو مُحاسبة شروطَها الخاصة بِها التي يَجب أن تتوفر في من سيُحاسَب أو سيُعزَل، فضلا عن توافر الأعداد الكافية من المواطنين الذين يَحق لهم أن يَتَّخِذوا إجراء المطالبة بالمحاسبة أو بالعزل، ليتقدموا به إلى الجهات المختصة التي هي قطعا السلطة القضائية.

• تتولى هذه البرلمانات تذكير المقصرين أو المتهاونين والمتواكلين من أعضاء الهيئات والسلطات المنتَخَبَة، كي يعودوا إلى التزاماتهم ونشاطاتهم، خشية أن يتعرضوا للمطالبة بِمحاسبتهم وعزلهم وتوجيههم إلى القضاء.

• يَحق لهذه البرلمانات ضمن شروطٍ معينة تُحَدِّدُها الوثيقة الدستوريةٍ أن تتقدم للسلطة التشريعية بمشاريع القوانين أو باقتراحات التعديل على مشاريع القوانين وعلى القوانين ذاتها. على أن يكون مفهوما أن أيَّ حق من هذا القبيل، يجب أن يكون مربوطا بتوفر أعداد كافية وكبيرة من المواطنين المطالبين بذلك، يحددها الدستور، للسماح بمجرد التقدم للسلطة التشريعية بشيئٍ من هذا القبيل، كي لا تتعرض العملية التشريعية إلى أي نوع من الامتهان أو التقليل من هيبتها، مع المحافظة بهذه الفكرة على حق الشعب في أن يبقى سيد العملية التشريعية عبر إعطائه حق مُمارستِها وفق آليات معينة. مع ضرورة

التأكيد على أن إعطاءَ الشعب هذا الحق، لا يُلزم السلطة التشريعية في اعتماد تلك المشاريع قوانين معمولاً بها، بل هي ستتعامل معها كأية مشاريع تتقدم بها الجهات التي يحق لها التقدم بِمشاريع القوانين أو تعديل القوانين وفق أنظمتها ولوائحها الداخلية، مادامت هي الجهة المختصة التي أنابَها الشعب عنه لتتولى عملية التشريع.

• تتولى هذه البرلمانات وضع اللوائح والأنظمة التي تُدار بها هي نفسُها أو التي ستنطبق داخل البُنى التنظيمية التي تصَعَّدت عنها، مادامت السلطة التشريعية لم تُصْدِر قوانين خاصة لإدارة هذه البُنى التنظيمية.

• يَحق للبرلمانات الشعبية المطالبة بإجراء الاستفتاءات الشعبية على القضايا التي ترى أنَها تستحق ذلك في مجال السياسات، أو إذا لم توافق السلطة التشريعية على ما تكون قد تقدمت به من مشاريع قوانين أو تعديلات للقوانين. على أن يكون واضحا أن شروطَ المطالبة بإجراء استفتاء شعبي عام، أشدُّ صعوبة وقسوة من شروط التقدم بِمشروع قانون إلى السلطة التشريعية، مادامت هذه البرلمانات ستقوم عبر الرجوع إلى الشعب من خلال الاستفتاء، بتحييد كافة السلطات التي انتخبها، ليتولى مهمة التشريع واتخاذ القرارات بنفسه مباشرة وبدون وكلاء أو نواب. هذا ويجب أن تنصَّ الوثيقة الدستورية بوضوح تام على هذه الشروط، فضلا عن النص على القضايا التي لا يجوز إقرارها إلاَّ عبر الاستفتاءات بصرف النظر عن توفر شروط من عدمه.

٣ – بالقدر نفسه الذي اكتشفنا فيه عندما تحدثنا عن الأهداف الاستراتيجية للمذهب الاقتصادي في الإسلام، أن أهم تلك الأهداف كان مبدأ "تداول الثروة"، فإن الهدف الأهم والأكثر إستراتيجية في حيثيات المذهب الإسلامي في مسألة الحكم القائمة على تكريس وتفعيل فكرة الحرية المُقْتَضِيَة حتما لفكرة المشاركة، هو مبدأ "تداول السلطة". وأوضحنا حين الحديث عن تداول الثروة، أن هذين المبدأين مرتبطان ارتباطا وجوديا وعضويا لا تنفصم عُراه. فتداولُ الثروة وتداولُ السلطة، هما في علاقتِهما أحدِهما بالآخر، كعلاقة الصحة بالقوة، أو كعلاقة المرض بالضعف في الجسم الواحد.

لم يكن الإسلام في حاجة إلى أن يتحدثَ عن مسألتي "تداول السلطة" و"تداول الثروة" معا كي نفهمَ أنه يرمي إليهما، ويهدف فيما يهدف إليه، إلى تَحقيقِهما في واقع الحياة الإنسانية. فمادامت كلُّ مسألةٍ منهما مرتبطةً إرتباط وجود بالأخرى، فالإشارة إلى استهدافِ إحداهما كانت كافية لفهم استهدافه الضمني للأخرى. وهو قد أوضح صراحة فَرَضِيَّة تداول الثروة، وبالتالي فكأنه أوضح ضمنا فرضية تداول السلطة. فأيُّما فعلٍ اقتضى فعلاً آخر، فإن وقوعَ الأمر على الفعل الأول يوقِعُه على الآخر بالتَّبَعِيَّة حتما.

لكن علاقة الترابط الوجودي بين هذين التداولين، لا تقف عن حدِّ القول بأن تَحَقُّقَ أحدهماَ يؤدي إلى تَحَقُّق الآخر، بل إن هناك نوعاً خاصاً من العلاقة التداولية بين كلٍّ من الثروة والسلطة تَجعل من الثروة بناءً تَحتيا لفلسفة التداول، فيما تَجعل من السلطة بناءً فوقيا لها. ومعنى هذا القول أن من أراد التَّعَرُّفَ على موقف الإسلام من مبدإ تداول السلطة، إن لم يَجِدْه واضحا وصريحا في نصوص ذات علاقة، أن يبحثَ عنه في موقفه من تداول الثروة. أماَّ من أراد التَّعَرُّف على موقف الإسلام من مبدإ تداول الثروة، فإن عليه البحث عنه في ما ورد من إشارات مختلفة حول مبدإ تداول الثروة ذاته، ولا يُكْتَفى بأن تُلاحَظَ إشاراتٌ هنا أو هناك تتعلق بمبدإ تداول السلطة لاستنتاج الاتجاه الإسلامي نحو مبدإ تداول الثروة، رغم كل هذا الترابط الوجودي بين المبدأين.. ما معنى هذا الكلام؟!

إن تداولَ الثروة يقتضي في الواقع أن تُتَداَوَلَ السلطة، فهذه الأخيرة نتيجة حتمية للأولى لا يُمكن الفكاك منها، لأن السلطة في جوهرها ثروة مكثفة، ولأن السياسة في نهاية المطاف اقتصاد مُركز. فحيثما تم تداول الثروة فإن السلطة قطعا ستدور معها حيث دارت. وقد شرحنا ذلك عندما تحدثنا عن تداول الثروة في المذهب الاقتصادي الإسلامي. لكن الفكرة المقابلة ليست حتمية، فإذا تم تداول السلطة كمنطلق لفلسفة التداول في المجتمع، فليس بالضرورة أن يؤدي ذلك إلى تداول الثروة. لأنه إذا كان بالإمكان أن يُصار إلى تَحقيق تداول للسلطة غير ناتج عن تداولٍ أسبقَ للثروة، فإن هذا يعني قطعا أن بالإمكان أن لا يؤدي هذا التداول في السلطة إلى تداول حتمي في الثروة. في الحقيقة فإن هذه معادلة مُمكنة، وهي على وجه التَّحديد ما يحدث في قلب البناء المجتمعي الرأسمالي العالمي بزعامة الغرب الأوربي والأميركي.

إن تداول السلطة أمر أيسر بكثير من تداول الثروة، وتاريخُ البشرية يروي لنا القصة بوضوح لمن أراد أن يعرف. فمعظم أوجه الصراع السياسي على كراسي السلطة، والتي رأيناها ونراها تَحدث في الغالب داخل المنظومات الاقتصادية الواحدة، لم تكن تنتجُ عن تداولٍ حقيقي للثروة، ولا كانت تؤدي إليها في الغالب. بل إن من السهل علينا ملاحظة أن الزعامات السياسية الزائلة والتي جاءت على أنقاضها في تلك الصراعات، كانت تنتمي إلى معسكر الثروة ذاته، مع هوامش فروقٍ ضئيلة لا تكاد تُذكر أو تُؤَثِّر في مُحصلة المسار المتعلق بِمواقع الثروة، يُمكن إدراج معظمها بكل يسرٍ وسهولةٍ تَحت بند الصراع على النفوذ والوجاهة البعيدة عن التنافس الاقتصادي بمعناه الواسع.

فما يَحدث في الغرب الرأسمالي من تداولٍ مُخادع للسلطة، وما يَحدث في الكثير من الدول الهامشية الواقعة على تُخوم العالم الرأسمالي المركزي من أشياء تبدو قريبة من ذلك، أو ما نسمع عنه من انقلابات هنا أو هناك بقيادة الزُّمَر العسكرية في هذا البلد أو في ذاك، إنَّما يصب كُلُّه في خانة التغييرات القشرية المُسْتَحْلِبَة للاحتقانات المجتمعية مع إبقاء معادلات الثروة قائمة كما هي دون تغيير، وهو ما نطلق عليه.. "تداول البناء الفوقي الذي هو السلطة دون المساس بالبناء التَّحتي الذي هو الثروة".

إن التداول في البناء الفوقي الذي هو السلطة، يأخذ طبيعة شكلية قِشْرية عديمة الدلالة وفاقدة المضمون، عندما لا يكون ناتجا عن تداولٍ في البناء التحتي الذي هو الثروة، أو عندما لا يكون مؤديا إليه. ولأن تنظيمَ آليات تكفلُ هذا التداول القِشري المظهري للسلطة أمر سهل يُحَقِّقُ هدفين أساسيين في المجتمعات التي تلجأ إليه هما، الحفاظ على الثروة مَحْمِيَّةً من احتمالات التداول المُغَيِّرَة لموازين القوة الداخلية التي تُعَبِّرُ عنها تَمركزات الثروة، وتنفيس الاحتقانات المجتمعية المرافقة لهذا التَّمَرْكُز، بتفريغها على مستوى قمة الهرم السلطوي، عبر تلك المظاهر التداوُلِيَّة المخادعة التي تظهر وكأنها قد تحققت بإرادةِ القواعد المجتمعية المخدوعة بما تعتقد أنه مُمارسة للحرية وللحقوق على وجه الحقيقة. نقول.. نظراً لكون تنظيم مثل هذه الآليات أمر سهل، فإن الرأسمالية العالمية استطاعت أن تكفل لنفسها التَّجَدُّدَ عبر هذا الشكل من أشكال التداول القشري للسلطة دون أن تُعَرِّضَ أفكارَها ومبادِئَها الأساسية للخطر، مُحافظة بواسطة ذلك على تَمركزٍ خطير للثروة يتفاقم يوما بعد يوم.

تتبدَّى عظمة الإسلام ودقَّته وحكمة الله في أسلوبِ عرضه على البشر وتكليفهم به، عند النظر إلى معالجته للتداولين السابقين، السلطة والثروة. فهو لم يقدم أي تَصَوُّرٍ نَصِّيٍّ حول تداول السلطة. لكنه كان واضحا وصارما ومُحَدَّداً في تثبيته لفكرة تداول الثروة، وفي أمره بكل ما يرفدُها في الواقع بمقومات التَّحَقُّق والنماء والتطور والاتِّساع. إنه بدأ من النقطة السليمة. النقطة التي يؤدي تَحَقُّقُها في الواقع المجتمعي إلى تداول السلطة. إنَّها تداول الثروة. وهو بهذا يكون قد حسم الموضوع بشكل لا يفرض إملاءات فوقيةً قد لا تَحتملها الطبيعة القبلية والطبقية للبناء المجتمعي العربي، بل والبشري آنذاك.

فمادام البناء الفوقي الذي هو السلطة لا تُمكن زحزحَتُه عن الأسس التي تَحكمه إلاَّ بزحزحة أسس البناء التحتي الذي هو الثروة، ومادامت زحزحتُه الشكلية غير مُسْتَهْدَفَة إسلاميا، لأن تداول السلطة في ذاته إذا لم يكن تعبيرا عن تَغَيُّرٍ حقيقي في مواقع الثروات في المجتمع، إماَّ بأن يُسَبِّبَه وإماَّ بأن يَنْتُجَ عنه، فهو ليس بذي قيمة من حيث المبدأ، فإن الحاجة إلى صدور أحكام مباشرة تتعلق بهذا البناء الفوقي تفقد قيمتَها، في ظل بناءٍ تَحتي يَحتاج إلى قدرٍ عالٍ وكبيرٍ وطويلٍ من التطور كي يتَحَقَّق على أرض الواقع، ما جعله يكتسب في خطة الله الأولوية القصوى بوصفه البُنْيَة المجتمعية التي لا مفر من تغييرها وإعطائها صورَتَها الجديدة كي تلحق بها حتما وضرورةً، البُنْيَة الأخرى وهي السلطة.

لقد أراد الله سبحانه أن يتحققَ تداولُ السلطة بشكل تلقائي وانسيابي كنتيجة طبيعية لتحقق تداولٍ أسبق يؤدي إليه قطعا، هو تداول الثروة، لأن العكس لا يُمكنه أن يَحصل بالضرورة، بسبب طبيعة العلاقة بين التداولين كما أوضحنا ذلك سابقا، ولأن العملَ على تكريس قنوات التطور التي ستُحْدِث تداولَ الثروة أمر كافٍ في ذاته لتحقيق الهدف على صعيد تداول السلطة. فإذا كان البشر يقتتلون من أجل السلطة في الغالب دون المساس بالبناء التَّحتي المُكَوِّن لها وهو تَمركز الثروة، فلتتغير البُنى التحتية وليكن تَغَيُّرُها هو سبب التداول الحقيقي لسلطةٍ سيفقد المتنافسون عليها عندئذٍ فاعلية السيف لأجل الحظوة بها.

ولأن تداولَ الثروة لم يتحقَّق في معظم مراحل التاريخ الإسلامي، فإن تداولَ السلطة لم يكن ليَحصلَ بالشكل المستهدَف، الأمر الذي جعل تداوُلَها يَحدث بشكله الدموي الذي يَحدث في كل مكان على وجه الأرض ليس فيه تداولٌ للثروة ابتداءً. إن أية محاولة صَبَّت أو تصب في خانة تقريب المذهب الاقتصادي الإسلامي من المذهب الرأسمالي، أو تبرير المصالحة المذهبية بينهما، هي في واقع الأمر محاولاتٌ خدمت على مدار التاريخ وستستمر في خدمة فكرة انعدام تداول الثروة. ما حال بالتالي دون المسلمين ودون تَوَصُّلِهم منذ وقت مبكر إلى آليات ناجعةٍ لتداول السلطة بشكل جوهري. إن ما نراه في الوطن العربي تحديدا من أشكالٍ فَجَّةٍ وبشعة من التَّمركز في السلطة هو ناتج ابتداءً عن أشكالٍ أبشع وأكثر فجاجةً من الانعدام في آلياتٍ تداول الثروة، في حالةٍ أكثر ما تكون بعداً عن الإسلام وعداءً له ومحاربةً لمبادئه وأسسه وأصوله العظيمة.

ومع ذلك فإن الإسلامَ قد أكد على مجموعة من القيم الأخلاقية والتنظيمية التي لا تستطيع في ذاتها وإذا تم التعامل معها معزولة عن علاقة السلطة بالثروة، أن تُحقق شيئا يذكر على صعيد تداول السلطة، وإن كانت تستطيع إذا تَمَثَّلَها المسلمون كرديفٍ فكري وأخلاقي للعنصر الأساسي المكوِّن لمبدأ تداول السُّلْطَة، ألا وهو مبدأ تداول الثروة، أن تكون بِمثابة مُحفِّز على تعجيل وعلى تدعيم عناصر التفاعل الوجودي بين المبدأين. ومن هذه القيم، التأكيد مثلا عن أن الطاعة واجبة للأمير حتى لو كان رأسه "زبيبة"، أي حتى لو كان أسودً. والسواد عند العرب كان يشير إلى علامة الرَّق في العادة، في تكريسٍ واضح لفكرة أن السلطة تتأتى من قيم الكفاءة، وليس من قيم العائلة والقبيلة وشرف النسب بالمقاييس السائدة.

ومنها مثلا، التأكيد على ضرورة لزوم الجماعة وعدم الخروج عليها، وهو ما يبعث على التخفيف من حِدَّة النزعة الفردية التي تشكل الدافع الأكبر لدى المتنافسين على كراسي الحكم والسلطة خارج أطر تداول الثروة. ومنها أيضا التأكيد على ضرورة أن لا يَموت المسلم إلاَّ وفي عنقه بيعة، وهو ما يدل على فكرة الالتزام والانضباط وعدم الانزواء عن العمل العام، بل الاندماج فيه اندماجا كاملا، بسبب ما تعنيه البيعة عادةً من ارتباطٍ للعُرَى لا ينفصم بين المبايِع والمبايَع، مع ما يستتبع البيعة عادة من نكرانٍ للذات وذوبانٍ في الجماعة ومصالحها. فضلا عن التأكيد على مبدأ الشورى المنصوص عليه في القرآن الكريم، والذي مارسه الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم في أكثر من مناسبة عندما لا يكون الأمر من مقتضيات الرسالة بل من مقتضيات العمل الدنيوي، وهو الأمر الذي يدل على ضرورة المشاركة في السلطة وفي اتخاذ القرارات. ناهيك عن عشرات النصوص التي كانت تُوَجِّهُ الأمراءَ إلى كيفية التعامل مع جُندهم أو مع رعاياهم الذين يسوسونهم، داعين إياهم إلى العدل وإحقاق الحق والرحمة وتَجنب

الظلم والطغيان. علاوة على ما تم ذكره من فضل للحاكم العادل، ومن ضرورة قول الحق في مواجهة الحاكم الظالم دون خوف منه أو وجل، لما في ذلك من استحقاق للدرجات العليا عند الله.. إلخ.

ومادام تداول السلطة هدفا استراتيجيا يَجِبُ أن نسعى إلى تَحقيقه في الواقع بسبب ارتباطه ارتباطَ وجودٍ بِهدفٍ آخر واضح في فرضيته وضوحا لا لبس فيه، ألا وهو تداول الثروة. فإننا لن نقف عند حدود ما سيفعله البعد التاريخي لتداول الثروة على صعيد تفعيل مبدأ تداول السلطة وتكريسه في الواقع دون أن نُسْهِمَ بِما نستطيع الإسهام به في رفد هذا المبدأ. بل إننا سنقوم برفد مبدأ تداول الثروة وهو يفعل فِعْلَه التاريخي الحافر في هذا الواقع دفعا به إلى استحضار مبدأ تداول السلطة، بكل ما يُمكنه أن يساعدَ على تسريع هذا الأخير وتفعيله. وإذا كان مبدأ الفصل بين السلطات المرتكز إلى كون الشعب هو مصدر هذه السلطات، ومبدأ تعبئة الشعب تنظيميا للإبقاء عليه مراقبا ومُمارسا للسلطة إلى جانب السلطات الأربع التي انتخبها، وفق أعلى درجات الجاهزية، من خلال تعبيره عن مُختلف جوانب هويته الاجتماعية بالشكل المناسب..

نقول.. إذا كان هذان المبدءان هما ما كشفت لنا عنهما آلياتِ تَحقيق المشاركة في السلطة بشكلها الصحيح، فإننا نرى أن تحديد المدة الزمنية التي يحق لأي مواطن في الدولة أن يُمارسَ خلالَها السلطة في إحدى السلطات الأربع التي ينتخبها الشعب، يجب أن تكون مبدءاً معتمدا لرفد مسألة تداول السلطة بعناصر التَّكَوُّن والديْمومة. ولعل أفضل طريقة لذلك هي وضع سن تقاعدي لكل منصب سياسي أو عام، يكون مدروسا في ضوء المدة الزمنية القصوى التي يُفترض أن لا يشغلَ المواطنُ أيَّ موقع سياسي بعدها، على أن تتيح الآليات المعتمدة، الاستفادة من خبراته السياسية، دون أن يكون ذلك بإشراكه في السلطة التي يُفترض أنه خرج منها بعد أن استنزف المدة الزمنية المُقَرَّرَة له لمارستها.

وبعد فإننا نستطيع تلخيص القواعد الأساسية التي يقوم عليها المذهب الإسلامي في مسألة الحكم والحرية بناء على ما مرَّ معنا من تحليل وشرح وتوضيح، في ما يلي..

١ – يعترف الإسلام للإنسان بحريتين، إحداهما تقتضي الأخرى، فهو حر في الاختيار الجوهري لأفعاله وخالقٌ فِعْلِي لها، بِموجب الجوهر الإلهي لإرادته التي هي مناط تكليفه واختياره واستخلافه في هذا الكون، وهو ما يقتضي أن يكون حُراً في المجتمع كي يُمارِسَ هذه الحرية بدون حجر عليه.

٢ – يُعَبِّرُ الإنسان في المجتمع عن حريته عبر مُمارسته لها في المجالات كافة، وعلى رأس كل ذلك حرية المعتقد، وحرية الدعوة إليه وتغييره في أيِّ وقت، وحرية المشاركة في تشكيل البُنَى والتنظيمات والتَّجَمُّعات السياسية وغير السياسية في المجتمع للدعوة إلى أفكاره ومعتقداته، أو للوصول إلى السلطة والمشاركة في قيادة الدولة عبر أيٍّ من مؤسساتِها.

٣ – الشعب هو مصدر السلطات، فهي تنشأ منه وبإرادته التي يعبر عنها عبر الانتخابات وعبر كل أدوات التعبير عن الرأي الممكن إنبثاقُها إلى حيِّز الوجود. وهو الأمر الذي يستتبع الاعتراف للشعب بحق مراقبة هذه السلطات ومتابعتها ومحاسبتها وعزلها، بإتاحة الفرصة له كي ينشئ الآليات التي تُمَكِّنه من مُمارسة حقوقه تلك.

٤ – يشكل الشعب أربع سلطات منتخبة مفصولة بعضها عن البعض الآخر فصلا كاملا وكُلِّياً بحيث لا تتدخل أيٌّ منها في عمل السلطات الأخرى تَحقيقا لمبدأ الفصل التام بين السلطات. وهذه السلطات الأربع هي "التنفيذية"، و"التشريعية"، و"القضائية"، و"الإعلامية".

٥ – يُعَبِّرُ الشعب عن كافة جوانب هويته الاجتماعية التي يُمكن حصرُها في عشرة جوانب، عبر مجموعة من البُنَى التنظيمية التي يُمارس من خلالها دورَه في الرقابة والمتابعة والمحاسبة والمشاركة في إدارة شؤون دولته.

٦ – مبدأ تداول السلطة هدف استراتيجي يقوم عليه المذهب الإسلامي في الحكم. وإذا كان مبدأ تداول الثروة هو الذي سيساعد السلطة على أن تُتَداوَلَ في المنظور التراكمي التاريخي، فإن الالتزام بسقفٍ زمني أعلى لممارسة السلطة لا يجوز تجاوزه يعتبر من المبادئ الأساسية التي تساعد على رفد مهمة مبدأ تداول الثروة في تَحقيق مبدأ تداول السلطة واقعياً.

الفصل الحادي عشر

نظام العقوبات القرآني بين الثابت والمتغير

أولا.. قاعدة حَدِّيَّة القرآن
ثانيا.. قاعدة الحد الأقصى
ثالثا.. قاعدة شخصانية الأذى المترتب على العقوبة
رابعا.. قاعدة تجنب الإعدام قدر المستطاع
خامسا.. قاعدة شدة العقوبة من شدة الجرم
سادسا.. لا عقوبات تترتب على التصورات والمعتقدات
سابعا.. قاعدة ردع المجرم عند تطبيق العقوبة
ثامنا.. قاعدة عدم تضمن العقوبة ردعا للأبرياء
تاسعا.. قاعدة ترميم الخلل الاجتماعي الحاصل بسبب الجرم
عاشرا.. قاعدة عدم جواز كون العقوبة من جنس الفعل المُجَرَّم

سنحاول فيما يلي أن نطبق قانون التطور وقاعدة النظرية والتطبيق وكل ما توصلنا إليه من قواعد على نظام العقوبات كنموذج للنظم المجتمعية، باعتباره يُمثل حسب الرؤية الإسلامية التقليدية السائدة أحدَ أهم العلامات المميزة للنظم المجتمعية التي يعتز بها المسلمون ويدافعون عنها ويأنسون إليها. إن العقل يحدد الأطر التي لا يجوز أن تتعداها أو أن تعمل خارجها كل الصِّيَغ النَّصِّيَّة المتعلقة بالنظم المجتمعية، وبنظام العقوبات كواحد من أهم تلك النظم.

وفي سياق معالجتهما لهذا النظام يرتبط كل من العقل والنص بعلاقة يُعطى فيها النص دور المشرع المرحلي الذي يقرر أحكاما مؤقتة الفاعلية، ويُعطى فيها العقل دور المشرع المذهبي الذي يقرر الأحكامَ النهائية والهدفَ الذي تتطلع إلى الوصول إليه الأحكام النَّصِّيَّة. وإذا كانت هذه هي القاعدة الأولى والأساسية التي يخضع لها نظام العقوبات وكافة النظم المجتمعية في الإسلام، فإن هناك مجموعة أخرى من القواعد التي تحكم التشريعات المتعلقة بالجريمة والعقاب، تُعْتَبر بِمثابة قواعد البناء الفوقي لهذا النظام.

إن مبرر وجود قواعد البناء الفوقي، هو أن صورة الثبات المُعْطَاة لصيغ العقل ولأحكامه، في مقابل صورة الحركة الدائبة المعطاة لصيغ النصوص ولأحكامها، والتي تستهدف الوصول إلى تلك الصيغ العقلية الثابتة. إن هذه الصورة تعود لتتكرر وبالآلية نفسها ولكن على نطاق أضيق، حين يتم النظر إلى مجموعة من النصوص – التي تُمثل من حيث المبدأ الجانب المتحرك بالقياس للثابت العقلي الهدف – بوصفها تقرر أحكاما تُمثل صورةً لثباتٍ مؤقت يحدث التغيير الأدنى مرتبةً في ضوئه.

وبكلمة أخرى فإن أحكام النصوص عموماً تُعتبر مؤقتة ومرحلية بالقياس لأحكام العقل الثابتة ثباتا مذهبيا، بحيث أنه لابد من وجود مرحلة تاريخية تتطلب حتما التخلي عن مجمل الأحكام النَّصِّيَّة تلك للبحث عن أحكام جديدة جِدَّةً كاملة. وعندئذ – أي في حالة التخلي هذه – لابد من وضع قواعد تَحكم حركة هذه الأحكام الجديدة وهي تدفع المجتمع باتجاه الاستعداد أكثر من ذي قبل لتَقَبُّلِ صيغ العقل المذهبية.

ولكن أحكام النصوص في مرحلة سيادة حكم النص للواقع، هي بدورها خاضعة في حركتها باتجاه الانزواء التام عن مسرح الحياة المجتمعية إلى مجموعة من القواعد التي تحكم تلك الحركة، وهي قواعد

تضبط عملية الحركة الأَوَّليَّة للنص في مرحلة سيادة أحكام النص. إذ أن مرحلة السيادة هذه لا تعني أنه لا توجد هناك حركة داخلية تُعدُّ المجتمع ليصبح جاهزا لمراحل تشريعية جديدة ومختلفة بالكامل عما سبقها، تتمثل جِدَّتُها في استغنائها كُلِّيَّةً عن صيغ النص التشريعية.

إن هناك نوعين من الحركة التشريعية في سياق المسار التطوري التقدمي للحركة المجتمعية، أو لنقل أن هناك مستويين لهذه الحركة. المستوى الأول، وهو الذي يحدث في ظل مرحلة تاريخية تكون فيها السيادة التشريعية التطبيقية للنص، باعتباره جاء في الأساس لهذا الغرض، أي غرض السيادة المؤقتة لأغراضٍ موضوعية. والحركة التشريعية في هذا المستوى منها تحدث، وليس لها إلا أن تحدث في ظل ثبات مجموعةٍ من الأحكام التي تُقَرَّر نصا، ولكن على ضوء قراءة عقلية في النص ذاته بطبيعة الحال، تتيح نوعا من المنطقية في تفسير هذا الثبات وتفسير الحركة التشريعية التي تحدث في هذا المستوى.

أما المستوى الثاني للحركة التشريعية فهو ذلك الذي يحدث في ظل مرحلة تاريخية يكون النص فيها قد فقد قدرتَه وأهليته لأن يسود الواقعَ تشريعيا، باعتباره قد تَمكن من أداء دوره التاريخي المتمثل في دفع المجتمع إلى مراحل أقرب إلى الصيغة العقلية المذهبية الهدف. والحركة التشريعية في هذا المستوى تحدث أو يفترض أن تحدث في اتجاهين اثنين. الأول هو الاتجاه التاريخي العام الذي يتم بِموجبه العمل على وضع مجموعة من الأحكام الثابتة من جديد ثباتا مرحليا بما يتناسب مع المرحلة الجديدة متطلباتٍ وروحاً. لتقوم هذه الأحكام في هذه المرحلة التاريخية بالدور نفسه الذي قامت به تلك المجموعة من الأحكام الثابتة التي تقررت نصا في مرحلة سيادة النص التشريعية.

أما الاتجاه الثاني الذي يُفْتَرَض أن تحدث فيه الحركة التشريعية في مرحلة لا سيادة النص، فهو الاتجاه المتمثل في إحداث حركة داخلية محكومة مرحليا بتلك الأحكام الجديدة التي أخذت دور الأحكام الثابتة التي تتمحور حولها حركة التشريع في المرحلة الجديدة إياها. وهي بدورها – أي هذه الحركة – شبيهة بتلك الحركة التي قلنا أنها تحدث للتشريعات في مرحلة سيادة النص التشريعية، وهي المرحلة التي تتطلب تثبيت مجموعة من الأحكام التي يناسب تثبيتها طبيعة المرحلة، وذلك كي تحدث الحركة الداخلية متمحورة حولها إلى حين الوصول إلى مستوى عدم القدرة على التمحور، فيحدث التغيير الكلي ويُصار من ثم إلى صياغة مرحلة جديدة بثوابتها الجديدة.

إن الماء في حالته الصلبة مثلا يمكننا أن نخضعه للحرارة التي ستسهم في رفع درجة حرارته، وعند ذلك ستحدث مجموعة من التغيرات الجزئية الداخلية للماء الصلب (الجليد)، تُعبر عن حركة الماء باتجاه التحول الشامل من حالة الصلابة إلى حالة السيولة، ولكن في ظل استمرار سيادة قوانين مرحلة الصلابة. وبالفعل فإن هناك مرحلة معينة تكون فيها التغيرات التي أحدثتها الحرارة قد فعلت فعلها التراكمي، يتغير فيها الماء الصلب ليصبح ماء سائلا. والماء في هذه الحالة الجديدة ستحكمه في حركته

باتجاه التحول إلى الحالة الغازية مجموعة من القواعد الثابتة الجديدة، قد تختلف في الكثير أو في القليل عن تلك التي حكمت حركته في حالته الصلبة. وفي هذه المرحلة (السائلة) سوف تستمر حالة التغير الداخلي (الحركة الداخلية) في التراكم، بحيث أنه عند وصولها إلى مرحلة معينة، سيتحول الماء السائل إلى غاز (بخار ماء)، لتحكمه في حالته الجديدة مجموعة أخرى مختلفة من قواعد الحركة الثابتة تتناسب ومرحلة الحالة الغازية للماء، غير تلك التي حكمته في حالتيه الصلبة والسائلة. وإذا افترضنا أن الحالة الغازية للماء هي الحالة النموذجية النهائية، فإننا نكون قد شاهدناه بِمختلف مراحل تطوره كي نصل إلى تلك الحالة، وهو ما يشبه إلى حد بعيد في الشكل على الأقل حالة التطور والحركة التي تحدث في التشريعات كي تصل إلى الصيغة العقلية المذهبية الهدف.

سنترك الإجابة على سؤال: "هل نحن على أعتاب مرحلة تاريخية تتطلب التخلي عن قواعد العقوبات التي قررتها النصوص في مرحلة سيادتها التشريعية للبحث عن قواعد جديدة أم لا؟"، سنتركها لأبحاث ودراسات من نوع آخر تُمثل تفاعلا بين مجموعة من العلوم والمعارف ذات الشأن، ونكتفي بهذا الخصوص بأن أوضحنا بأن هناك مرحلة تاريخية ما يتخلى فيها النص عن سيادته التشريعية، وتنزوي عن الساحة التشريعية من ثم أحكامه وقواعده الثابتة التي حكمت مرحلة سيادته تلك، لتحل محلها مجموعة من الثوابت والقواعد الجديدة تفرضها المرحلة، لتحدث حركة التطور التشريعي داخلها ومتمحورة حولها سيرا نحو الهدف العقلي. نكتفي بذلك محاولين ضبط القواعد والثوابت التي تحكم حركة العقوبات في مرحلة سيادة النص التشريعية كي نتحاكم إليها إذا كانت المرحلة التي نعيشها لازالت تعتبر – بعد البحث والتحري – امتدادا طبيعيا لمرحلة سيادة النص التشريعية. وبناء على ما سبق فإننا نستطيع أن نحدد عشر قواعد تحكم حركة نظام العقوبات في المجتمع في مرحلة سيادة النص. وهذه القواعد ستكون بالتالي دليلنا الذي سنستند إلى روحه العامة عند اتخاذ القرار بالتغيير متجهين صوب الهدف المذهبي العقلي، لأنها في الأساس بِمثابة قواعد وضعها الشارع وهو يتلمس بتشريعاته في الأساس الطريق إلى ذلك الهدف.

أولا.. قاعدة حَدِّيَّة القرآن

وفحوى هذه القاعدة أن الحد الذي يُمثل ثابتا مرحليا في مجال العقوبات، قرآني بالضرورة. ولا يصح أن يتقرر حد يُمثل ثابتا، من خارج حدوده كأن يأتي عبر السنة. فهذه الأخيرة ليست حَدِّيَّة، بل إن عليها أن تخضع خضوعا تاما لحدية القرآن، وأن يُحَدَّدَ موقعها بالقياس لما تقتضيه حَدِّيَّة القرآن من مواقع وأدوار لغير النص القرآني. (مر معنا شرح ذلك).

ثانياً.. قاعدة الحد الأقصى

إن العقوبات التي وردت في القرآن الكريم، وهي تُمثل الحدود التي على السُّنَّة أن تعمل ضمن دائرتها، لا تقف عند حد كونها حَدِّيَّة فقط، بل هي تتجاوز هذه الدائرة لتؤكد على أنها تُمثل الحد الأقصى الذي لا يجوز أن ترد عقوبة من خارج القرآن وتكون أشدَّ منه، والذي لا يجوز أن تتحرك العقوبات وهي تتطور إلاَّ باتجاه الانخفاض عنه.

ثالثاً.. قاعدة شخصانية الأذى المترتب على العقوبة

يتضح من العقوبات القرآنية أنها استهدفت فقط إيقاع الأذى المترتب على العقاب على مستحق العقاب، ولم تتجاوز ذلك بأن سببت أذى لغيره. لهذا السبب فقد لوحظ أنها كلها جسدية تستهدف جسد المذنب، وهي أبسط صور حصر الإيذاء بحيث لا يتعدى إلى غير المذنب نفسه. ولم ترد في القرآن الكريم أيَّة عقوبة تضمنت تعديا – بشكل أو بآخر من الأشكال البسيطة للتعدي – على غير المذنب. فإذا كان التصور القديم للإيذاء يتمثل في انصبابه باتجاه الجسد نظرا لوضوح معنى الألم فيه بفجاجة ومَباَشَرَة. فإن انحصار الإيذاء المترتب على العقوبة على جسد المذنب إنَّما كان يعمل في هذا الاتجاه العام للعقوبة. إن هذا يعني بالضرورة أننا بصدد مؤشر واضح على وجهة العقوبات وهي تتحرك، بحيث أن حركتها هذه يجب أن تُعَمِّق هذا المفهوم أكثر فأكثر، وهو ما ينسجم تَماما مع التصورات العقلية بهذا الشأن.

رابعاً.. قاعدة تجنب الإعدام قدر المستطاع

يلاحَظُ أن القرآن الكريم أحاط عقوبة الإعدام بهالة واسعة من الاحتمالات، وربطها بأكثر من قضية يستشعر المرء من خلالها أنه سبحانه وتعالى كان يتعامل في إقرارها مع مجتمع تَمكنت منه هذه العقوبة إلى أبعد الحدود (مجتمع الغزو والثأر والقبيلة.. إلخ). بحيث لم يكن من السهل إلغاؤها بقرار، ما جعل إحاطتها بتلك الهالة مؤشرا واضحا على ضرورة العمل على التخلص منها كعقوبة في نهاية المطاف.

خامساً.. قاعدة شدة العقوبة من شدة الجرم

يتضح أن القرآن الكريم انتهج نهجين مميزين لهما دلالة هامة في سياق إقرار العقوبات على الجرائم. النهج الأول استثناء مجموعة من الجرائم من مبدأ إخضاعها لعقوبة محددة رغم اعتباره إياها جرائم من حيث المبدأ. أما النهج الثاني فهو التمييز بين الجرائم التي قرر لها عقوبات، من حيث شدة العقوبة

من جريمة إلى أخرى. وفي هذين النهجين دلالات مهمة. فالنهج الأول يعني أن الجرائم التي لم تتقرر لها عقوبات في القرآن، لا يجوز أن يقرر لها غير القرآن – بما في ذلك الرسول الكريم– عقوبات أشد من أدنى عقوبة قرآنية، أو حتى عقوبة مساوية لها في الشدة، وإلاَّ لكان ذكرها الله مادام قد ذكر الأدنى (قاعدة الحد الأقصى). أما النهج الثاني فهو يعني أن تسلسل العقوبات على الجرائم من الشديد إلى الأقل شدة هو بِمثابة اعتراف رباني بِموقع تلك الجرائم من حيث شدتها وخطورتها في المجتمع.

فإذا كانت العقوبات المقررة في القرآن الكريم يُمكنها أن تُصَنَّفَ من حيث شدتها على النحو التالي: "الإعدام، الصلب، تقطيع الأيدي والأرجل من خلاف، قطع اليد، قصاص الجروح، النفي، الجلد بمائة جلدة، الجلد بثمانين جلدة"، فلا شك إذن في أن الجرائم المقابلة لتلك العقوبات هي في أهميتها وشدتها ومن ثم في خطورتها على المجتمع، مُرَتَّبَة بنفس ترتيب العقوبات المتعلقة بها وكما أوردناها، إلاَّ إذا قمنا بإعادة ترتيب العقوبات بصورة مختلفة من حيث الشدة، إذا تبين أننا كنا أخطأنا في هذا الترتيب. وسينتج عن هذه القاعدة وبالضرورة انقلاب عميق في تصورنا لأهمية وخطورة السلوكات البشرية عما هو سائد من تصورات ومفاهيم في الفقه والفكر الإسلاميين التقليديين. فلا جريمة أشد من القتل. وجريمة الزنا أهون عند الله، وبالتالي فإن ضررها أقل في المجتمع من جريمة السرقة، وهكذا دواليك.

سادساً.. لا عقوبات تترتب على التصورات والمعتقدات

يتضح من السياق القرآني في التعامل مع الجرائم ومع العقوبات المترتبة عليها، أن كافة الحالات التي اعتبرت بِمثابة جرائم ترتبت عليها عقوبات، هي حالات ذات طابع سلوكي أو أفعال، وليست حالات ذات طابع تصوري أو معتقدي. فلا توجد في القرآن الكريم أية عقوبات على حالة اعتقادية، أي على تصور أو معتقد اعْتُبِرَ بِموجب الخطاب القرآني تصورا أو معتقدا منحرفا، بِما في ذلك الشرك الذي يُعَدُّ بِمقتضى النص القرآني من أبشع أنواع الانحراف في التصورات. لقد بقي مجال المعتقدات والتصورات رغم أنه نقطة البدء التي منها يتم الانطلاق لرسم معالم النظام المجتمعي المطلوب، مقتصرا في تحديد المواقف منه على حدود الوصف والتشريح ليس إلاَّ. فقد وُصِفَت المعتقدات بِما هو مطابق لها من أوصاف، وتم وسْمُها بالأحكام التي تناسبها بموجب البناء القرآني للنظام الكوني. إلاَّ أن هذا البناء بقي بعيدا جدا عن استصدار أية عقوبة لصاحب أَي معتقد مغاير للمعتقد المطلوب، أياًّ كان هذا المعتقد.

إن هذا يدل دلالة واضحة على أن ما ورد من خارج القرآن حول مقولة الردة وترك الدين والاستتابة المترتبة عليها، وما يستتبع ذلك في حالات معينة من تنفيذ حكم الردة المتمثل في القتل كفرا، عبارة عن أمور دخيلة على الدين الإسلامي ولا أساس لها من الصحة، وما هي إلاَّ إفرازات لواقع سياسي كانت

عصا الردة والخروج عن الملة هي الوسيلة الأكثر سهولة لديه لتمرير نتائج صراع الإرادات الذي كان متفشيا بأبشع صوره آنذاك.

يجدر بنا في هذا السياق أن نشير إلى نقطة هامة أخرى، وهي أنه على فرض أن الرسول أراد أن يعاقب على جريمة الارتداد عن الإسلام أو أن يضع لها عقوبة، فما كان عليه إلاَّ أن يعمل ضمن قاعدة الحد الأقصى. أي كان عليه أن يقرر عقوبة على هذا الفعل أقل شدة من أقل عقوبة قرآنية. أي أقل من ثَمانين جلدة، لا أن يقول كما يُرْوى عنه: "من بدل دينه فاقتلوه"!! لأن عقوبة استبدال الدين وتغييره إذا كانت هي القتل، لما ذكر الله في كتابه الكريم عقوبة الثمانين جلدة وترك عقوبة القتل بدون ذكر أو حتى مجرد إشارة عابرة.

بل لعل الله تجنب إقرار أية عقوبات على التصورات والمعتقدات لاعتبارين أساسيين وجوهريين كامنين في طبيعة البُنْيِة التكوينية للتصور والاعتقاد. فالسارق حين يسرق يكون مدركا لحقيقة أنه فعل فعلا فيه اعتداء على حق الغير أو أن فيه خطأً جسيما، وبالتالي فإن هناك نوعا من التمايز وعدم التداخل بين فعل السرقة وبين تصور السارق عن فعله هذا. وبالتالي أيضا فكأن العقوبة انصبت في جانب منها على هذا الجزء من بُنْيَة الجريمة، إنه الجزء المتعلق بالانفصال الموضوعي بين الجريمة في حد ذاتها وبين تصور المجرم عنها، بحيث يُمكن أن يبقى التصور قائما بِمعزل عن الفعل. بل قد يكون التصور مخالفا للفعل.

فالسارق إماَّ أنه مقتنع بأن من حقه أن يسرق، وبالتالي فهو معتقدٌ لاعتقاد منحرف ومُمارسٌ لسلوك منحرف في نفس الوقت، فيُعاقب على سلوكه وليس على معتقده، بحيث أنه لو اقتصر على معتقده المنحرف ولم يُحوله إلى سلوك لما كان لنا به شأن ولامتنع في حقنا أن نعاقبَه أصلا.. وإماَّ أن هذا السارق معتقد بأن سلوكَه هذا منحرف ورغم ذلك فهو يُمارسه، وهو هنا أيضا إنَّما يعاقب إذ يعاقب، على هذا السلوك فقط. وكأننا نقول للسارق الذي من هذا الصنف الأخير.. كيف تسرق أيها السارق وأنت تعرف أن السرقة خطأ. أو كأننا نقول للزاني.. كيف تزني أيها الزاني وأنت تعرف أن الزنا فعل بشع سيئ؟ وبالتالي، كيف تسب وتشتم وتقذف المحصنات وأنت موقن ببراءتهن من قذفك وادعائك؟!

بينما المسألة في التصورات مختلفة تماما، فلا وجود على الإطلاق لإنسان يتصور تصورا يؤمن بخطئه وبانْحرافه عن الجادَّة، أو يعتقد مُعْتَقداً يُدرك أنه غير صحيح!! إن هذه الحالة حالة غير موضوعية. فالإنسان لا يعتقد إلاَّ في شيء غلب على إدراكه أنه صحيح، وهو لا يبدأ في تغيير هذا التصور باتجاه تَصَوُّرٍ آخر، إلاَّ بعد أن تَغْلب على إدراكه تصورات ومعتقدات جديدة تُمارس عمليةَ إزاحة تدريجية أو فورية لقناعاته السابقة لتُحِلَّ مَحَلَّهَا قناعاتٍ جديدة.

الإنسان إذن صادق من حيث المبدأ ودائما وبحسب طبائع الأمور في مسألة المعتقد من حيث الإيمان بهذا المعتقد، وإن كان مُعْتَقَداً غيرَ صحيحٍ من وجهات نظر محددة. وصِدْقُ الإنسان متحققٌ من جهةِ أنه

لم يرق إلى إدراكه دليل كاف لتغيير معتقده والاقتناع من ثم بانحرافه وبخطئه. وإذن فمسألة التمايز والمفارقة الكامنة بين الفعل وبين تصور الفاعل عن فعله والتي أشرنا إليها قبل قليل عند الحديث عن العقوبة على السلوك، غير متحققة هنا على الإطلاق. وبالتالي فعلى ماذا سيعاقب الإنسان؟!

مهما كان معتقد الإنسان فإنه لا تترتب عليه أية عقوبات حتى لو كان تصورا إجراميا كأن يعتقد إنسان ما بحقه في استعباد الآخرين أو قتلهم أو قمعهم أو منعهم من التعبير عن معتقداتهم وآرائهم، ما لم يتحول هذا الاعتقاد إلى سلوك إجرامي، ليعاقَب من ثم على هذا السلوك. ولعل اليهود وهم أكثر أتباع الأديان عنصرية واستعلاء وعجرفة وتصورا لحقوق لهم ترقى إلى مستوى الإجرام، دليل قاطع على ما نقوله. فإن أحدا لم يقم بِمعاقبتهم على تصوراتهم الإجرامية تلك، ما لم تصبح سلوكات واقعية تُمارس على الأرض.

وهنا لا يُكْتَفى بالرد على ما نقوله بالقول بأن العقوبة على المعتقد إنما تأتي بعد إقامة الحجة. فالحجة لا تؤثر على التصور إلاَّ بعد أن يقتنع بها المُحاَجَج. أما إذا بقي المُحاَجَجُ على تصوره ومعتقده السابق، فهذا يعني أن بُنْيَتَه الذهنية والإدراكية كانت عَصيَّة بطبيعتها على تَقَبُّل هذه الحجة، حتى لو كانت صحيحة وقوية في ذاتها من وجهة نظر الكثيرين، أو حتى من وجهة نظر جميع البشر. وبالتالي فمن اقتنعَ بالتصور الجديد بعد المحاجَجَة لن يكون مقتنعا بعدمه، ومن لم يقتنع به فمازالت تنطبق عليه التحفُّظات نفسها التي تَجعل من غير المنطقي معاقبته على تصوره الذي نعتبره منحرفا، لأنه غالب على ظنه صِدْقُه، ولأنها غالبة على عقله صِحَّتُه. وذلك خلافا للسلوك الذي تبقى مسألة التمايز التام بينه وبين الموقف منه لدى مُمارِسِه مسألةً قائمة وتساعد على تبرير جانب من جوانب العقوبة من حيث المبدأ.

دعونا نفترض أن شخصا ما يعتقد بأن شربَ الخمر غيرُ محرم وأن من حقه شربه في مجتمع يَمنع شرب الخمر ويُعاَقِبُ عليه. فهل من الممكن معاقبة هذا الشخص على معتقده ذاك حتى لو أنه لم يشرب الخمر؟! إن هذا الشخص بمعتقده المذكور إذا اقتصر الأمر على مجرد الاعتقاد لم يؤثر على المجتمع بأي شيء سلبي. أي لم يُحدِث خللاً يوصف بأنه نتاجُ جرم، وبالتالي ليس هناك مبرر لعقابه.

بإمكاننا أن نؤكد على هذا الموقف التأصيلي بافتراض أن هذا الرجل لم يعلن معتقَدَه وأبقاه سرا في قلبه. هل كنا سنعرف أنه يتبنى ذلك المعتقد؟! بكل تأكيد ما كنا لنعرف ذلك. ولو كان المعتقد في حد ذاته مسبِباً لخلل في الواقع، للمسنا هذا الخلل بِمجرد حدوث الاعتقاد، شأننا في ذلك شأن رؤيتنا للخلل الذي يسببه في الواقع شرب الخمر ذاته. ألا يقف عدم إدراكنا لحقيقة كون ذلك الرجل مؤمنا بجواز شرب الخمر أصلا إذا كتمه في قلبه ولم يعلنه، دليلا قويا على أن التصور في حد ذاته وفي حدود كونه تصورا فقط لا يُمكنه أن يكون جرما يُعَاقَب عليه مرتكبه؟!

أما الأمر الثاني الذي نعتقد أنه قائم في صميم البُنْيَة التكوينية للتصور والمعتقد، والذي نحسب أنه حالَ بين الله وبين إقراره للعقوبات عليه، هو عدم تطابق آراء البشر في ذلك. فلا يوجد أي مجال لتأويل السلوك، وبالتالي فالسرقة هي السرقة وهذه هي مواصفاتها بصرف النظر عن الموقف منها. إن السرقة الموجبة للعقوبة حالة محددة وليست قابلة للاحتمالات ولا يُمكنها أن تُفْهَم على أكثر من وجه، بينما كل المعتقدات هي قطعا بخلاف ذلك. فليس أسهل من تأويل أيَّة فكرة وأيِّ معتقد. والتاريخ الإسلامي بوصفه نَموذجا صارخا على هذا الأمر، ماثل أمامنا فلنتفحصه. ألم تضق دائرة المسلمين لدى الخوارج إلى درجة أن أُخْرِجَ مرتكب الكبيرة من هذه الدائرة؟! وبالتالي فأين هو الضابط النهائي والمعيار اليقيني الذي يُمكن على ضوئه اعتماد عقوبات لا تهدر العدالة في هذا الميدان؟! إن عدم وجود مثل هذا الضابط المعياري يقتضي إذا تم الإقرار بالعقوبات على المعتقدات أن تُنْصَبَ المشانق وأن تُشْحَذَ السيوف تحت كل اللافتات العقدية. ولعل شيئا شبيها بهذا حصل في التاريخ السياسي للإسلام، بل لعله في تاريخ معظم البشر.

سابعا.. قاعدة ردع المجرم عند تطبيق العقوبة

كي يكون تطبيق العقوبة رادعا للمجرم (المُعاقَب)، والردع بالمناسبة هدف رئيسي من وراء العقوبة ذاتها، يجب أن تتحقق في العقوبة صفتان، الأولى، أن تسبب ألما وأذىً للمجرم بصرف النظر عن نوعه، وبصورة يتحقق من خلالها معنى الردع المراد إيصاله إلى المجرم من خلال حَصْره في دائرة الحرص على عدم الوقوع فيما من شأنه إعادة تعرضه لهذا الألم ولذلك الأذى. الثانية، ألاَّ تتسبب العقوبة في إنهاء حياته بأيِّ شكل، لأن العقاب على جريمة ما بعقوبة تؤدي إلى موت المُعاقَب يعني عدم تحقق المعنى المراد وهو الردع، لأن هذا المعنى ينتفي بتحقق الموت، إذ لا يُرْدَعُ إلاَّ الحي. وبناء عليه وكي يتحقق معنى ردع المجرم الذي يعني إيلامَه وتخويفَه بصورة تجعله يحرص على عدم التعرض لهذا الألم مرة أخرى، يجب ألا يَموت بسبب العقوبة، وهو الأمر الذي نخلص معه مجددا إلى أن السياق المذهبي العقلي لفلسفة العقاب يرفض عقوبة الإعدام على الجرم أياً كان هذا الجرم.

ثامنا.. قاعدة عدم تضمن العقوبة ردعا للأبرياء

أما كي لا يكون تطبيق العقوبة متضمنا لمعنى الردع لأولئك الأبرياء الذين لا ذنب لهم ولا جريرة في ارتكاب الجريمة، وهم أفراد المجتمع أياً كان موقعهم بالنسبة لمرتكب الفعل المُجَرَّم، فيجب من الناحية النظرية ألاَّ تتسبب العقوبة عندما يتم تطبيقها على المجرم في أيِّ أذى أو ألم لغير المجرم المُعَاقَب. ولكن ولأن هذا الأمر يكاد يكون مستحيلا عمليا، خاصة إذا نظرنا إلى أولئك الأكثر قربا والتصاقا

بالمجرم، والذين سيقعون بالضرورة تحت وطأة شكلٍ من أشكال الألم المترتب على إيقاع العقوبة على المجرم كالزوجة والأبناء والأهل مثلا، حتى لو كان ذلك على قاعدة التعاطف العائلي والأسري. نقول.. نظرا لذلك فإن المقدور عليه هو أن يُصارَ إلى العمل على التخفيف ما أمكن من الأذى المادي الممكن تَرَتُّبُه على هؤلاء. أما ما لا يُسْتَطاع تحقيقه إلاَّ بإلغاء العقوبة من حيث المبدأ، فيعدُّ أمرا فوق القدرة البشرية ولا يدخل ضمن دائرة العدل المطلوب تطبيقه في عالم البشر، مادامت العقوبة من حيث المبدأ أمراً بدهيا لا محيد عن ضرورته الاجتماعية.

وبناء على ما سبق يُمكننا القول على سبيل المثال، أن أية عقوبة تُرَتِّبُ مساسا بِمستوى معيشة من يعولهم المجرم قبل ارتكابه للجرم، كأن تكون تلك العقوبة غرامة مالية مرهقة لدخله، أو كأن تكون متضمنة لشكل من أشكال تعطيله عن الإنتاج الكفيل عادة بإعالة أسرته، هي عقوبات يجب أن يعاد النظر فيها، ويجب ألاَّ تكون ضمن دائرة العقوبات المُطَبَّقَة في المجتمع، لأنها تتضمن الأذى لأولئك الذين ليس من حق أحد أن يحملهم وزر الجرم الذي ارتكبه مُعيلهم. لا بل إننا نرى أيضا أن عقاب المجرم بعقوبة تُرَتِّبُ عليه أن ينقطع كُلِّيَّةً عن امرأة تتمتع في العادة بحق جنسي لديه (الزوجة)، هو في حالة رغبة تلك المرأة في الإبقاء على الرباط الزوجي، عقاب مؤثر في حقها سلبا، ولا نقول في حقه هو، لأن إيذاءَه مطلوب، وقد يكون حرمانه جنسيا داخلا في دائرة إيذائه، على ألاَّ يؤذي غيرَه. وبالتالي فيجب أن يعاد النظر من الناحية المذهبية في طريقة تنظيم العقوبات التي تتضمن حجرا على الحرية بشكل لا يوقِع الزوجَة في دائرة هذا النوع من الأذى والألم.

تاسعا.. قاعدة ترميم الخلل الاجتماعي الحاصل بسبب الجرم

إن الهدف الرئيس الثاني بعد الردع من وراء تطبيق العقوبات، يجب أن ينصب باتجاه إصلاح وترميم الخلل الذي أحدثَه الفعل الذي ارتكبه المجرم، وقد يكون هذا الهدف هو أهم الأهداف، خاصة وأنه ليس بعيدا في الوقت ذاته عن تَضَمُّنِه لشكلٍ من أشكال الإيذاء والإيلام، ولكن على قاعدة جديدة هي قاعدة بذل الجهد لبناء وإصلاح ما تم إفسادُه. والفكرة في هذا الهدف هي أن كلَّ فعل مجَرَّم اجتماعيا، هو في الأصل مُجَرَّم لأنه يُحْدِثُ مفسدة ويفتح ثغرة في النظام الاجتماعي السائد، وبالتالي فإن الحكمة تقتضي أن يكون هناك تَوَجُّه نحو العمل على سد تلك الثغرة وعلى إزالة تلك المفسدة. ومن حيث المبدأ فإن أولى من يجب في حقه أن يقوم بذلك، هو مرتكب الجرم نفسه. أماَّ كيف سيتم ذلك، وكيف يُمكننا أن نُبْدِعَ عقوباتٍ تتضمن عند تطبيقها في الواقع هذا المعنى، فليس من شأن هذه الدراسة المذهبية، لأن ذلك ذو طبيعةٍ تطبيقية عملية، تُعَدُّ من شأن خبراء المجتمع المتخصصين في هذا الشأن.

ومع ذلك فإن من الواضح أن مثل هذه العقوبات ستقوم على تكليف المجرم بمجموعة أعمال لها علاقة بطبيعة المفسدة التي ترتبت على جريمته، ولكن في الاتجاه الترميمي وليس الهدمي، كأن يُكَلَّفَ القاتل مثلا بأن ينفق على يتيم أو على مجموعة أيتام ويقوم على خدمتهم مدى حياته، أو إلى أن يصل هؤلاء الأيتام إلى سن معينة، يُقَدِّر الخبراء أنها كافية لاعتبارها شكلا من أشكال التعويض عن سلبيات المفسدة المترتبة على الجريمة التي ارتكبها عندما قتل إنسانا. وعلى العموم فليس هنا مجال تحديد الأعمال المُعَاقَب على الجرم بأدائها والممكن ترتبها على الجرائم المختلفة في المجتمع، فهذا موضوع آخر ذو طبيعة مختلفة عن طبيعة موضوعنا الذي نحن بصدده.

عاشرا.. قاعدة عدم جواز كون العقوبة من جنس الفعل المُجَرَّم

إن هناك نقطة هامة أخرى يجب أن نشير إليها ونحن في سياق الحديث عن العقوبات على الأفعال المُجَرَّمَة، وهي عدم جواز أن تكون العقوبات أفعالا يُمارِسُها المُعَاقِبُ في حق المُعَاقَبِ وتكون من نفس جنس الأفعال التي يتم العقاب بها عليها. وهذا أمر منطقي للغاية. فالعقاب يرتكز إلى مبدأ تكريس القيم والأخلاق وتبنيها ونبذ السوء والفحش والعمل غير الحسن. فعندما يتم عقاب مجرم على فعله المُجَرَّم، فإن ذلك هو في الأساس بسبب اعتبار فعله فعلا قبيحا، الأمر الذي لا يجوز معه أن يُعَاقَبَ بفعلٍ قبيحٍ مثلِه. والدليل على ذلك واضح لا لبس فيه. فإذا كانت السرقة فعلا قبيحا يستحق فاعلها العقاب، فلا يصح أن تكون العقوبة فعلا قبيحا كأن تكون هي السرقة أو غيرها. وإذا كان اللواط فعلا قبيحا، فلا يصح أن يُعَاقَبَ مُمارس اللواط باللواط أو بفعل قبيح غيره، وكذلك الزنا والقذف والقتل وكل الجرائم. إن هذه القاعدة الهامة تعود لتؤكد على أن الإعدام الذي هو قتلٌ للإنسان لا يصح أن يكون عقابا على أيَّةِ جريمة لأنه من جنس أسوأ الأفعال على الإطلاق.

كما أن هذه القاعدة تدعونا إلى الوقوف مُطولا أمام العقوبات المقررة في القرآن الكريم، والتي هي القتل والصلب وتقطيع الأيدي والأرجل من خلاف وقطع اليد والجلد وقصاص الجروح، للتعامل معها بما يُمليه السياق العقلي المذهبي الذي تحددت بعض معالمه بخصوص العقوبات في هذا التحليل. علما بأننا نؤكد سلفا في هذا الشأن على أن نظام العقوبات في القرآن الكريم شأنه في ذلك شأن كل النظم المجتمعية التي عالجها الوحي العظيم، هو نظام يخضع خضوعا تاما وكليا لقاعدة النظرية والتطبيق التي تنص على أن العقل يضع الصِّيَغَ النموذجية وعلى أن النص يعمل ضمن دائرة هَدَفِيَّة الصيغة العقلية، بِما يعني مرحلية وتأقيت الصيغة النَّصِّيَّة.

نخلص من كل ما سبق إلى أن الفلسفة الإسلامية في مسألة العقوبات، وهي الفلسفة التي تقوم على

القول بِمذهبية العقل ومرحلية النص تستند في الجانب المذهبي منها على الإقرار بالحقائق التالية..

١ – إن العقوبات يجب أن تستهدف عند تطبيقها ردع المجرم وإعادة ترميم الخلل الحاصل في المجتمع بسبب الجريمة.

٢ – كي تكون العقوبة رادعة للمجرم ومحققة أيضا لمبدأ الترميم المذكور يجب ألاَّ تكون متسببة في إنهاء حياة المجرم، الأمر الذي تسقط معه عقوبة الإعدام كُلِّيَّة.

٣ – العقوبات يجب أن تحقق الألم والأذى للمجرم، وأن تتجنب مساس هذا الألم بالآخرين وعلى رأسهم المقربون من المجرم، وهو الأمر الذي يتطلب إعادة تقييم مجموعة من العقوبات التي تنطوي بطبيعتها على إيذاءٍ لغير المجرم كالزوجة أو أفراد الأسرة الآخرين.

٤ – إن العقوبات في جانبها الترميمي هي عبارة عن أفعال إيجابية يُكَلَّف بها المجرم، على أن تتضمن هذه الأفعال في مُحصلة مُؤداها على أرض الواقع شكلا من أشكال تعويض المجتمع عن الإفساد الحاصل بسبب الجرم، مع التأكيد على أن هذا البعد الترميمي قد يكون جانبا فقط من جوانب العقوبة المنصبة باتجاه المذنب، وليس هو بالضرورة كل العقوبة.

٥ – لا يجوز أن تكون العقوبة من جنس الفعل المُجَرَّم، لأن الفعل المُجَرَّم إنَّما هو كذلك بسبب قُبْحِه، فلا يصح أن يكون الفعل المُعَاقَب به قبيحا من جنسه، وإلاَّ لكانت العقوبة على الجريمة بجريمة أخرى، وهو ما يتعارض مع مبدأ العقوبة الأخلاقي من حيث المبدأ، وهو الأمر الذي يتأكد معه أن الوجهة العقلية تنحى منحىً سوف يؤدي إلى إزالة العقوبات الجسدية، لأنها في نهاية الأمر شكل من أشكال الأفعال القبيحة.

على ضوء كل ما سبق لابد من قراءة جديدة في العقوبات التي نص عليها القرآن، كي يتم فهمها في ضوء الحقائق العقلية المذهبية التي هي حقائق إسلامية بالضرورة.. وأخيرا فمن الأهمية بِمكان الإشارة إلى أن كل ما قلناه هنا وأن كل ما يُمكننا قوله بشأن النظم المجتمعية في سياقيها المذهبي والمرحلي، هو مرتبط قطعا بوجود حياة مجتمعية من حيث المبدأ. أما إذا وصل الإنسان بتطوره، إلى الاستغناء عن الحياة المجتمعية، بكل ما يمكنه أن ينبثق عن ذلك من آليات تنظيمية، فإننا نكون قد دخلنا ميدانا مذهبيا آخر يتمحور حول الحديث عن الإنسان الفرد أو عن الفردانية.

الفصل الثاني عشر

العقاب والنعيم بعد الموت

أولا.. التواصل بين الحياتين الدنيا والأخرى

ثانيا.. حِسِّيَّة العقاب ولا جسديته في الوقت ذاته

ثالثا.. محدودية العقاب في الآخرة

- مداخلة في نقد مقولة "الكفر العملي والكفر الاعتقادي"
- فلنشخص هذه المعضلة

لأن الشيءَ بالشيءِ يذكر، كان لزاما علينا ونحن نستعرض أسسَ فلسفة الإسلام في الجريمة والعقاب، ألاَّ نكتفي بالحديث عن أبعاد هذه الفلسفة في سياقها التنظيمي الدنيوي، دون المرور الفاحص على مسألة الجريمة والعقاب في سياقها الأخروي. إن الحديث عن فلسفة إسلامية للجريمة والعقاب يجرنا بالضرورة إلى عدم التوقف عند الأبعاد الدنيوية لهذه الفلسفة، بل إلى الغوص في أبعادها الحياتية كافة، بشِقَّيْها الدنيوي والأخروي. وإن الغوص في هذه الأبعاد يجرنا أيضا إلى الوقوف مُطولا عند ما ورد في الجانب النقلي من الإسلام حول البُعْد الأخروي منها، وهو البعد الذي يكتسي أهمية بالغة مادام المسلم يهدف في أهم وأسمى ما يهدف إليه، إلى الانتقال إلى الحياة الأخرى نظيفا من الآثام، معافى من مبررات استحقاق العقاب، ليعيش حياته الدائمة في الجنة في نعيم وسعادة ومتعة لا تنقطع ولا تفتر.

إننا في سياق تحليلنا للبعد الأخروي من فلسفة الجريمة والعقاب في الإسلام، وبناء على منظومة المنطلقات المعرفية التي اعتمدناها، توصلنا إلى نتائج جديدة جِدَّةً تامة، تبدو غريبة ومثيرة بالنسبة للعقل المسلم الذي ما تعود على التعاطي مع مسائل معتقداته الدينية إلاَّ بذهنية التلقي التاريخي النَّقلي الصرف غير القابل للمساس أو حتى للنقاش، وذلك على قاعدة القدسية المطلقة. خاصة وأن هذه النتائج التي توصلنا إليها تخالف بشكل كبير ما نُقِلَ إلينا وما وصلنا من اتفاق الكثيرين من القدماء من شتى المذاهب والفرق، ما ساد منها وما اندثر. وبهذا الخصوص نستطيع القول بأن الفلسفة الإسلامية في العقاب الأخروي تقوم على ثلاث ركائز أساسية تُمثل أعمدة الفكر العقابي في الإسلام، وهي.. "التواصل بين الحياتين الدنيا والأخرى"، و"حسِّيَّة العقاب ولا جسديته في الوقت ذاته"، و"محدودية العقاب في الآخرة". وسنحاول فيما يلي شرح ما نعنيه بكل واحد من هذه المبادئ.

أولا.. التواصل بين الحياتين الدنيا والأخرى

بداية يجب أن نعي بديهية أساسية من بديهيات الاعتقاد في الإسلام، تكرست بدهيتها لدينا بتطابقها التام مع حقائق العقل، ألا وهي أن الحياة التي نحياها في هذا العالم (الدنيا) هي عبارة عن جزء فقط من حياتنا التي وُجِدْنا لنحياها. فحياتنا بدأت كي لا تنتهي، وإن كنا نحياها على مرحلتين تفصل بينهما

فترة سبات طويلة يختلف طولها من إنسان إلى آخر بحسب قربه أو بعده عن لحظة بدء المرحلة الثانية، وأن لكل مرحلة منهما سماتِها وخصائصِها وظروفِها الخاصة. فحياة كل شخص تبدأ من لحظات معينة من كينونته الجنينية أو غير الجنينية، لتنتهي مرحلتها الأولى بموته الذي يعني تَفَكُّكَ قوانين الحياة وعلاقاتها. وبانتهاء هذه المرحلة التي يُمارس الإنسان خلالها كافة نشاطاته الحيوية والحسية والإدراكية عبر جسده الحي، تبدأ فترة السبات الانتقالية، وهي الفترة التي أطلق عليها المسلمون مصطلح "البرزخ"، في انتظار المرحلة الثانية والأخيرة التي تبدأ يوم البعث الذي يُدَشِّنُ فيه الإنسان تخليدَ الحياة والقضاءَ على الموت، فتُبْعَثُ الأجساد التي فنيت، ولكن بصورةٍ تناسب واقعا حياتيا جديدا يتمكن الجسد فيه من الاستمرار في الحياة إلى ما لانهاية دون أن تعتريه أو تؤثر فيه عوارض النمو والتحلل التي كانت تعتريه وتؤثر عليه في المرحلة الأولى من حياته. وإن كان نُمُوُّه وتطوره على جميع المحاور سيستمران ويتواصلان إلى الأبد، ولكن في ضوء طبيعة مرحلة الخلود.

إن الله وإن كان قد جعل حياتَنا تَمر بهاتين المرحلتين بناء على ما اقتضته طبيعة الأمور التي ارتآها عندما فكر في الخلق ابتداء، فإنه عاملها من حيث المبدأ ككلٍّ متكامل وككيان واحد مستمر متواصل لا ينقطع ولا تنفصل مراحله وأجزاؤُه بعضها عن البعض الآخر، خاصة عندما يكون داعي التواصل والاستمرار هذا ذا علاقة بالقيم وعلى رأسها قيمة العدالة. بحيث أن قضايا معينة في هذا الصدد تبدأ أو تحدث في المرحلة الأولى من حياة الإنسان وتُستكمل في المرحلة الثانية منها. ومن ذلك مسألة الجريمة والعقاب. تَماما مثل أن يبدأ مرض معين يسري في جسد إنسان معين في مرحلة الطفولة، فيؤدي إهماله إلى أن تظهر نتائجه الخطيرة في مراحل الكهولة والشيخوخة على شكل انتكاسات صحية قد تكون قاتلة. فباعتبار التواصل العضوي بين مراحل الطفولة والشباب والكهولة والشيخوخة، كان من الطبيعي أن تتوزع أحداث الحياة على هذه المراحل حسب طبيعة العلاقات التي تحكم تلك الأحداث وتأثيراتها على الحياة.

إن نظرتَنا إلى الحياة بِمرحلتيها المذكورتين باعتبارها كيانا واحدا، تجعل من الطبيعي أن نَتَفَهَّم أن يرتكب إنسان ما جرما في المرحلة الأولى منها، ليُعاقَب عليه في مرحلة أخرى، إن لم يتم عقابه في المرحلة التي تم فيها حدوث الجرم لأسبابٍ موضوعية. وبما أن مبدأ العقاب هو مبدأ ضروري وأنه من مقتضيات العدالة باعتباره قائما على مسؤولية الإنسان عن أفعاله مادام وجودا مريدا، فلا مفر من تطبيقه على المخالفين والمجرمين. وبالتالي فإماَّ أن يُعاقَب مرتكبو الجرائم في حياتهم الأولى حيث يُرتكب الجرم دوما، وإماَّ أن يعاقبوا في مرحلة أخرى من مراحل الحياة، إذا لم يعاقبوا في المرحلة الأولى لسبب أو لآخر. وهذا يقودنا إلى التأكيد على مسألتين هامتين..

الأولى.. لا عقوبة خارج الحياة الدنيا، أو بعد الحياة في مرحلتها الأولى، لمجرم عُوقِبَ فيها بالعقوبة المقررة من مصادر المعرفة (العقل، التجربة، الوحي)، لأن العقوبة المقررة هذه يُفْتَرض فيها أنها مكافئة

للجرم في اتجاه الهدف منها. وبالتالي فإنه يُعَدُّ ظلما أن يُصار إلى معاقبة مرتكب الجرم من جديد على جرم سبق أن عوقب عليه فيما مضى. الأمر الذي ينتفي معه أن يعاقِبَ الله بعد الموت (أي في المرحلة الثانية من الحياة) إنسانا عوقب في الحياة الأولى على جريمته. ولن نتدخل هنا بطبيعة الحال في تحديد الكيفية التي يُعَدُّ فيها العقاب المكافئ للجرم مكافأة دقيقة قد طُبِّقَ بالكامل على المجرم، أو في تحديد الكيفية التي سيقوم الله من خلالها باستيفاء النقص الكامن في حجم العقاب، إذا كان هذا العقاب قد طُبِّقَ منقوصا.. إلخ. ويكفينا في هذا الشأن أن ننطلق من أساس أن عدل الله المطلق كفيل بذلك.

الثانية.. بما أن هناك مجموعة كبيرة من الأفعال القبيحة (المُجَرَّمَة) يصعب إخضاعها للعقوبة في الحياة، كالكذب والظن السيئ والحسد والحقد والغِلِّ والكِبْرِ والنميمة والغيبة والاستهزاء والكراهية والنفاق وغيرها، فقد كان من الطبيعي أن تبقى مجموعة من العقوبات معلقة لتُنَفَّذَ في مرحلة أخرى من الحياة، وهي المرحلة التي تَتَّسِم قطعا بكل معاني العدالة. ولا مانع في هذا السياق من أن يكون الله قد استوفى من إنسان معين في حياته الأولى استحقاقَه على جُرْم من هذا النوع بطريقة ما لا نعرفها أو ندرك تفاصيلها، وذلك بصورة تنتفي عنه بموجبها أية استحقاقاتٍ عقابية في الحياة الآخرة.

ولكن إذا كان الهدف من العقوبة في الحياة الدنيا هو ردع المعاقَب بها والعمل على ترميم الخلل الحاصل في الواقع بسبب الفعل المُجَرَّم، فهل يصح أن يكون هذا الهدف هو ذاته مبرر توقيعها على المخالفين ممَّن يستحقونها، في الحياة الأخرى؟ في الحياة الأخرى أو في المرحلة الثانية من الحياة لا يوجد واقع في حاجة إلى ترميم، لأن الجريمة التي أحدثت الخلل حصلت في مرحلة لم تعد برمتها موجودة بما في ذلك تلك الاختلالات التي كانت تعتريها وتصيبها جراء جرائم المجرمين. وإذن فلا توجد هناك اختلالات من الأساس. ومن جهة أخرى فلن يكون هناك داع لأي ردع، لأن أياًّ من البشر في تلك المرحلة لن يرتكب جرائم، وبالتالي فليس مِماَّ له معنى عقابهم كي يُرْدَعوا فلا يقع منهم فعل مُجَرَّم مجددا، فهم سواء رُدِعوا أو لم يُرْدَعوا فلن يرتكبوا جرائم. فلماذا الردع، وبالتالي لماذا العقاب ككل إذن؟!

يبدو أننا أمام معضلة تُظْهِر وكأن العقاب في الحياة الآخرة فقد مُبَرِّراته التواصلية، ولم يعد للأهداف التي كانت تبرره في الحياة الأولى أيُّ معنى على الإطلاق. وبالتالي فكيف يُمكن تبرير هذا التواصل الذي أشرنا إليه في مسألة الجريمة والعقاب بين الحياتين الدنيا والآخرة؟ تُرى هل يسقط مبدأ العقاب في الآخرة أم أنه لن يسقط؟ وإذا لم يسقط فكيف نُبَرِّرُه وما هي الركيزة الفلسفية التي يُفترض أن يقوم عليها عندئذ؟!

إن القولَ بسقوط مبدأ العقاب في الآخرة على الجرائم التي لم يُسْتَوْفَ عليها عقاب في الدنيا يُؤَسِّسُ لفلسفة خطيرة الأبعاد، لا تقل خطورةُ أبعادها عن تلك التي يُمكنها أن تسودَ في واقع يُسْقِط مبدأ ومعتقد البعث بعد الموت من حيث المبدأ. فعندما أُدْرِكَ وأعي جيِّداً أنني لن أُعاقَبَ يوم القيامة على جرائم

ارتكبتها في هذه الحياة، حتى إذا لم أُعاقَب عليها هنا، فإن كلَّ ما يجب أن ينصَبَّ عليه تفكيري عندئذ، ليس هو تجنب الوقوع في الأخطاء أو الحذر من ارتكاب الجرائم والمعاصي، كي أتجنب الأذى والألم المترتبين على العقاب يوم القيامة، حيث لا غفلة ولا تهاون ولا تجاوز!! بل هو تجنب الوقوع تحت طائلة العقوبة الدنيوية، وذلك كي أضمن أن تكون جرائمي بمثابة مزايا حصلت عليها بلا ثَمن أو استحقاق.

فكل ما في الأمر إذن أن أرتكب ما أشاء من جرائم أحقق بها مصالحي وأستمتع من خلالها بنزواتي وملذاتي دون أن أقع في حبائل القوانين البشرية. بحيث إذا كنت من القوة والمقدرة والنفوذ بشكل يُمَكِّنُني من عدم الانصياع للقانون الدنيوي ومن عدم الوقوع في حبائله، فأنا سيد الموقف بلا منازع. وكأنَّ كُلَّ ما هو مطلوب مني في الواقع أن أستمتع بهذه الحياة على حساب الآخرين، وألاَّ أسمح لأحد بأن يُدَفِّعَني الثمن.. ما أخطر هذه النتيجة وما أبشعها وما أوسع تعارضها مع مقتضى الفعل الإلهي (العدل).

وإذن ولكي لا نقع في هذا المحظور العقلي الخطير، يجب أن نقر بعدم سقوط مبدأ العقاب يوم القيامة على الأفعال المُجَرَّمَة التي لم تُسْتَوْفَ عليها عقوبات في هذه الدنيا، مع التأكيد في الوقت ذاته على أن الهدف من هذه العقوبات هناك يوم القيامة لن يكون هو ردع المجرمين السابقين ولا ترميم الخلل الذي سبق وأن ترتب على جرائمهم السابقة تلك. أي أن علينا أن نؤسس لفلسفة تبرير جديدة للعقوبات هناك، تستطيع حل هذا التناقض المستحكم بين مطلبين عقليين صارمين لا محيد عن أي واحد منهما، وهما، ضرورة أن يكون هناك عقاب في الحياة الأخرى، وضرورة أن يكون هذا العقاب غير مبرر بالردع أو بالترميم اللذين تُبَرَّرُ بهما عقوبات الحياة الأولى. فكيف يُمكن أن نؤسس لفلسفة عقاب تحقق هذه الغاية؟!

يوم البعث، في بداية الحياة الآخرة سوف نكون أمام ثلاثة أصناف من البشر كانوا معنيين بنفس الخطاب الإلهي أو حتى البشري المتعلق بالعقوبات يوم القيامة على الجرائم غير مُسْتوفاةِ العقوبات في الدنيا. الصنف الأول مجرمون لم يُعاقَبوا. والصنف الثاني مجرمون عوقبوا. والصنف الثالث أناس لم يرتكبوا جرائم. الصنفان الثاني والثالث لن يعاقبوا لعدم وجود دواعي العقاب. فهل سيرضى هذان الصنفان بأن يعاملا مثلهما مثل الصنف الأول بأن لا تقع على أيٍّ منهم جميعا عقوبات؟

بكل تأكيد فإنهم سيحاجُّون الله كلٌّ بطريقته. فالذين لم يرتكبوا جرائم سيقولون.. لو كنا نعلم أننا لن نعاقب وأن التهديدات التي تم اللجوء إليها للتخويف من عقاب يوم القيامة كانت فقط لمجرد التخويف هذا، وبدون أيَّة دلالات تنفيذية، لما حُلْنا بين أنفسِنا وبين نزواتها التي ربَّما كانت تدفعها أحيانا كثيرة إلى ارتكاب جرائم. وأماَّ الذين عوقبوا على جرائمهم فسوف يقولون.. نحن مثل هؤلاء المجرمين، فلماذا نُحرم من مزايا نزواتنا التي دفعتنا إلى الإجرام فيما يُعْفى هؤلاء من العقوبة الآن وهم قد استمتعوا بنتائج جرائمهم في الدنيا؟

لا شك في أن الله سبحانه وتعالى سيواجهه هذا السيناريو يوم الحساب، إذا هو وضع في خلده أنه سَيُعْفي المجرمين الذين تَفَلَّتُوا من عقوبات الدنيا، من عقوبات الآخرة. وأبطال السيناريو مُحقون في عرضه ومُحقون في كامل حججهم التي ساقوها إن كان الوضع هناك مثلما صَوَّرَه هذا السيناريو. وإذن فإن الله سبحانه وتعالى سوف يعاقِب قطعا، لأن عدلَه أكبر من أن يضعه في مثل هذا الموقف مع عبيده الذين راهنوا دائما على عدله المطلق. ولكن لماذا سوف يعاقب، وتحقيقا لأيِّ هدف؟

لا يُمكن لأيِّ هدف إلهي أن يخرج عن إطار تحقيق العدل. وتحقيق العدل هو الإنصاف، وهو بكلمة أخرى يقتضيها هذا السياق، تحقيق التوازن والمساواة بين كفتي الميزان. وإن كفتي الميزان في هذه المسألة هما، المجرمون المفلتون من العقاب الدنيوي من جهة، والمجرمون الذين نالوا عقابهم ومجموعة البشر غير المجرمين من الأساس من جهة أخرى. وبالتالي فإن العقاب سوف يهدف إلى تحقيق المساواة بين هذين الطرفين. فهو سبحانه سوف يعاقب الطرف الأول لأجل الطرف الثاني، أي إنصافا للطرف الثاني. ولا يوجد أيُّ هدف آخر يُمكنه أن يبررَ العقاب يوم القيامة، مادامت الأفعال التي سيتم العقاب عليها كانت بِمثابة جرائم ارتُكِبَت في الدنيا، ومادامت أهداف العقاب الدنيوي غير ذات معنى في الآخرة على الإطلاق. وهكذا يبقى التواصل متحققا بين الدارين الدنيا والآخرة في مسألة العقاب، من حيث عدم إهمال أعمال الإنسان التي ارتكبت في الدار الأولى حتى وهو يعيش في الدار الثانية، وإن اختلف التعامل معها في الدارين، لا من حيث ضرورة العقاب، بل من حيث هدف هذا العقاب ومبرراته.

ثانيا.. حِسِّيَّة العقاب ولا جسديته في الوقت ذاته

كثيرون تعتريهم الدهشة وهم يحاولون تَصَوُّرَ العقاب الذي سيتعرض له المجرم بعد الموت إذا لم يكن قد نال ما يستحقه من عقاب على جرمه في الحياة الدنيا (قبل الموت). تعتريهم الدهشة وهم يتساءلون.. هل سيعاقَب وبالتالي سيتألم جسدُه، أم أن روحَه هي التي ستتحمل عبء الألم المترتب على ذلك العقاب؟ هل سيعاقب في مرحلة البرزخ أم في الآخرة أم في كليهما؟ وكيف سيكون شكل العقاب؟.. إلخ. من جهتنا يُمكننا تلخيص المسألة على النحو التالي..

إن الروح هي صفة الوجود المادي الواعي والمدرك، وليست كيانا مستقلا ومنفصلا عن الجسد الإنساني الحي، بل إن هذا الجسد الإنساني الحي مُتَرَوِّحن بالضرورة. وليست هي أيضا مناط الإحساس باللذة والألم، بل هي مناط الوعي بهما. فالحيوانات تحس بذلك بينما ليست لها أرواح. الروح إذن أداة وعي وإدراك وليست أداة حياة أو إحساس. وبالتالي فإن أيَّ عقاب يستهدف إيلام المُعَاقَب، إنما يستهدف ذلك في جسده الحساس الذي هو مناط الإحساس بالألم. الأمر الذي يتضح معه أن عقاب الله هو في

النهاية حِسِّيٌّ محض، مع التأكيد على أنه مسألة مركبة يعطيها الوعي بها بعدا إضافيا. فالإحساس بالألم والوعي به هما اللذان ستتمحور حولهما عقوبات الله لمستحقيها يوم القيامة.

نعرف جيدا أن الألم الجسدي المباشر يتحقق بتوجيه أذى ماًّ تقوم وسائل الإحساس العصبية بالتقاطه والتعبير عنه بعد ذلك بِمختلف أحاسيس ومشاعر التألُّم. وكما أن الأذى قد ينصب باتجاه الجسد مباشرة، فإنه قد ينصب باتجاه النفس وقد ينصب باتجاه الوعي والإدراك. وما يقال عن الألم يقال عن اللذة أيضا. فهناك لذة جسدية مباشرة تتسلط فيها وسائل التلذذ باتجاه الجسد مباشرة، وهناك لذة نفسية تتسلط فيها تلك الوسائل باتجاه النفس، وهناك لذة وعيوية (روحية) تتسلط فيها وسائل التلذذ باتجاه الوعي والإدراك.

ولكن من الضروري توضيح أن هذا التصنيف ليس أكثر من تصنيف شكلي وليس موضوعيا طبيعيا لجوهر اللذة والألم. إذ مادامت النفس ثم الروح ليستا سوى شكلين متطورين من أشكال الوجود المادي، أو أنهما بتعبير آخر ليستا كيانين منفصلين ومستقلي الوجود عن وجود آخر هو الجسد المادي، بل هما أداءان له وهو يتطور من هيئة إلى أخرى من هيآت تواجده الممكنة من حيث المبدأ، فمن الطبيعي أن نقول أن اللذة والألم هما في الأساس جسديان أو ماديان، وإن كانا يتخذان شكلا جسديا مباشرا أو شكلا نفسيا أو شكلا روحيا وعيويا، وذلك بحسب الأداء (الجسدي المباشر، النفسي، الروحي) الذي يتسلط باتجاهه الإيذاء أو التَّلْذيذ.

ليس هناك إنسان مُكَوَّنٌ من جسد ونفس وروح يُمكن فصلها عن بعضها البعض بحيث يتسنى الحصول مرة على إنسان بجسد وبدون روح أو نفس، ومرة أخرى على إنسان بنفس وبدون جسد أو روح، ومرة ثالثة على إنسان بروح وبدون جسد أو نفس. إن تصورا كهذا ليس أكثر من تخريف وتجديف، وليست له أية علاقة بالواقع الحقيقي لهذا الوجود المسمى إنساناً. إن هذا الكائن المسمى إنساناً هو وجود واحد متكامل يُمارس نشاطا جسديا مباشرا ونشاطا آخر نفسيا ونشاطا ثالثا روحيا إدراكيا من خلال هذا الكل المسمى جسداً إنسانياً، لأن طبيعة التطور التي خضعت لها المادة عبر مليارات السنوات اقتضت أن تصل إلى شكل راق من أشكال تواجدها هو هذا الإنسان الذي يقوم بكل تلك المهام في ذات واحدة لا تُمكن تجزئتها على الإطلاق من الناحية الوظيفية الجسدية المباشرة والنفسية والروحية.

وهذا يعني إذن أن وسائط اللذة والألم إنَّما تتسلط باتجاه هذا الوجود المسمى "إنسان" لتظهرَ ردود فعله عليها بأحاسيس التلذذ أو التألم، الجسدية المباشرة أو النفسية أو الروحية، وذلك إذا كانت طبيعة المواد المسلطة باتجاهه تقتضي هذا الشكل من ردود الفعل أو ذاك. فرغم أن عضة الثعبان مؤلمة شأنها شأن خيانة الحبيب أو القلق من الفناء الأبدي، إلاَّ أنه من الواضح أن كل نوع من أنواع مصادر الإيلام الثلاثة السابقة يستدعي في الجسد الإنساني ردة فعلِ تَألُّمٍ تختلف عن النوعين الآخرين، لا في حجمها بل في نوعها وجوهرها وطبيعتها من حيث المبدأ.

لقد سبق أن أثبتنا خلال تحليلنا لنظام الجريمة والعقاب من المنظور المذهبي العقلي، أن هناك توجها عقليا صارما لرفض الأذى الجسدي المباشر، ولتحديد مفهوم للألم وللذة من ثم يَمتاز بأنه أكثر رقيا وتقدما من نظيره الجسدي المباشر، دون أن يعني ذلك زوال الجسد.. إن الراقي لا يُدْرَك إلاَّ بِما هو دونه في الرقي، كما أن فجاجة الفج لا تُدْرَك إلاَّ بِما هو أقلَّ منها فجاجة وأكثر منها لطفا. وبالتالي فإن اللذة النفسية لا تُدْرَك روعَتُها إلاَّ بوجود اللذة الجسدية المباشرة، واللذة الوعيوية (الروحية) لا تُدْرَك بالتالي إلاَّ بوجود اللذتين الجسدية المباشرة والنفسية معا. وكذلك هو الألم. فالألم الروحي (الوعيوي) لا يُدْرَك سُمُوُّهُ وابتعاده عن الفجاجة في مجال الإيذاء إلاَّ بِمعرفة وإدراك الأذى النفسي الذي لا يُدْرَك بدوره كمستوى راق إلاَّ بالتعرف على الأذى الجسدي المباشر ذاته.

وإذا كان العقل يتجه بالإنسان في هذه الحياة إلى نبذ الأذى الجسدي المباشر وصَبِّ الأذى المطلوب توجيهه للمعاقَبين به نحو النفس والروح، فإنه من باب أولى أن يكون الأذى المفترض توجيهه إلى أولئك الذين سيعاقبون في الآخرة، منصبا باتجاه نفوسهم وأرواحهم، وليس إلى أجسادهم في بعدها المباشر. وبِما أن هذا الوجود المادي المسمى "إنساناً" مازال وسيبقى يتطور إلى الأبد حتى في بعده الجسدي المباشر وفي بنيته النفسية إضافة إلى التطور في مستويات وطرائق وعيه، فإنه لمن العبث بذل الجهد في محاولة تصور شكل النفس الإنسانية ومستوى الروح البشرية وطبيعة الجسد الآدمي كيف ستكون في اللحظة التي سيتحقق فيها حلم البعث من الموت، وبالتالي يغدو من العبث الذي لا طائل وراءَه إضاعة الوقت في تصور أشكال العقاب وأنواع المتع التي ستتاح آنذاك لتحقيق غاية النعيم والعقاب.

وهكذا يكون قد اتضح لدينا المدلول الحقيقي لمقولة "حسِّيَّة العقاب ولا جسديته في ذات الوقت". فهو حسِّيٌّ من حيث أن طبيعة الأمور تقتضي أن يُحِسَّ الإنسان بكل أشكال اللذة والألم، وعلى رأسها جميعها تلك اللذات والآلام المترتبة على الوعي أو على عدم حسم الوعي في مسائل بعينها تثير القلق والفزع. وهو لاجسدي بالمفهوم المباشر للجسد، من حيث أن وسائط الإيذاء أو التلذيذ سوف تنصب باتجاه هيآت أخرى من هيآت تواجد الجسد ألا وهي الهيآت النفسية والروحية أو ربما الروحية وحدها (الوعيوية)، بعيدا عن الهيئة المباشرة لهذا الجسد.

ثالثا.. محدودية العقاب في الآخرة

تعتبر هذه المسألة من المسائل التي لها علاقة مباشرة بِموضوع العقاب في الحياة الآخرة، وهي مسألة من شأنها تغيير نظرتنا إلى الكثير من المفاهيم الإسلامية السائدة. وفي هذا السياق يُمكننا التأكيد سلفا على أن مفهوم دوام العقاب في النار والذي يعد أحد أركان الفهم العقدي التقليدي للإسلام، بل

ولغير الإسلام من الديانات السماوية (المسيحية واليهودية)، هو مفهوم غير صحيح لا عقلا ولا قرآنا، وهو قائم على انفلات كبير وانحراف خطير جدا في تصور العدل الإلهي. (إن استخدامنا لمصطلح النار لا يعني بالضرورة أننا نؤمن بأن النار بِمعناها الفج والمباشر هي أداة العقاب الفعلية هناك في الآخرة. إن العقاب هناك يتخذ لدينا معنى ينصب بِموجبه باتجاه كونه نفسيا وروحيا، وهو ما لا يتطلب النار بِمفهومها الحسي المعروف لدينا، بل هو لا يتطلب أي شكل من أشكال العقاب المعروفة والتي لها دلالات جسدية مباشرة صرف).

إن الجريمة هي في كل الأحوال سلوك إنساني مختل يُحْدِثُ ثغرة في النظام العام السائد. مع توضيح أن المعتقد الخاطئ أو المنحرف ليس جرما في الأساس نظرا للأسباب والاعتبارات التي سبق وأن ذكرناها فيما مضى، عندما تحدثنا عن التمايز بين السلوك المنحرف وبين تصور مُمارِسه عنه كمبرر لإيقاع العقوبة عليه واستحقاقه لها. فالموقف القرآني العنيف من مشركي مكة لم يكن بسبب أنهم مشركون وهو ما يعني أنهم منحرفون معتقديا. بل هو راجع في الأساس إلى واحدٍ من سببين، فهم إماَّ أنهم وصلوا إلى الاعتقاد في قرارة أنفسهم بأن الإسلام حق لكنهم لا يعلنون ذلك لأسباب مصلحية تطلبت منهم معاداة هذا الحق، وهم من ثم مُعَنَّفون بسبب هذه الازدواجية المتناقضة، التي تجعل الموقف العملي مخالفا للتصور الراسخ في أعماق النفس. وإما أنهم رغم عدم اقتناعهم بأن الإسلام حق وصواب، لم يقفوا عند حد اتخاذ موقف تصوري سلمي من هذا المعتقد الجديد، بل ناصبوه العداء عمليا، ما يجعل التعنيف منصبا نحوهم بسبب مواقفهم العدائية هذه. أي أن الموقف منهم في المحصلة ليس بسبب المعتقد المنحرف في ذاته، بل بسبب سلوكات مُجَرَّمة نتجت عن هذا المعتقد، وإن كان وصف المعتقد ذاتُه بِما يستحقه من أوصاف الانحراف، أمراً مفهوماً بطبيعة الحال. ومن يركز جيدا في مواقف القرآن الكريم من معسكر المشركين، يستطيع أن يلمس أنها كانت على الدوام وفي جوهرها مواقف ذات طبيعة سياسية بالمعنى الواسع لمصطلح "سياسة".

ما من جريمة إذن باعتبارها سلوكا بشريا، إلاَّ ويكون تأثيرها السلبي محدودا بحكم محدودية أثر السلوك البشري على الواقع الموضوعي. والعدالة تقتضي أن تكون العقوبة على الجريمة مكافئة لحجم تلك الجريمة في حيثياتها أيا كانت، وعلى رأسها حيثية المحدودية، إذ ليس من العدل في شيء أن يكون العقاب على فعلٍ محدود الأثر عقابا غير محدود، متصفا بالديْمومة والتواصل والاستمرار. إن هذا يعني قطعا أن العقابَ الأخروي مؤقت وإلى زوال أياًّ كانت الجرائم التي سيعاقَب عليها أصحابها هناك، وهو الأمر الذي يدعونا إلى الوقوف مطولا عند المعالجة القرآنية لمسألة العقاب الأخروي لمعرفة ما إذا كان القرآن يقول بهذه الحقيقة أم بغيرها. لكننا نود قبل القيام بقراءة المعالجة القرآنية للموضوع أن نشير إلى بعض الحقائق الهامة المتعلقة بالموضوع.

إن العقاب النفسي أو الذهني هو أقل إيلاما من حيث فجاجة الإيلام من العقاب الجسدي المباشر، لكنه يختلف في الطبيعة والجوهر عن الإيلام الجسدي المباشر، بحيث تغدو المقارنة بين هذين النوعين من العقاب ومن الإيلام بالتالي مقارنة غير ذات معنى. إن كل ما يُمكننا قوله بهذا الخصوص هو أن الألم الجسدي المباشر هو ألم فج جدا من الصعب التعايش معه في الغالب خاصة إذا كان شديدا. بل إنه ليستحيل أن يتمكن الإنسان من الانشغال بأي أمر من أمور حياته غير هذا الألم إذا كان واقعا عليه بشدة، وذلك خلافا للنوعين الآخرين من الألم، فهما قابلان لأن يتعايش معهما الإنسان، كما أن بوسعه أن ينشغل بغيرهما إذا وقعا عليه، رغم أن ذلك سينعكس على أدائه وفعاليته في الحياة وعلى قدرته على الاستمتاع بمباهجها في نهاية الأمر. إن قدرة الإنسان على تحمل الآلام النفسية والروحية كبيرة جدا. ولعله لهذا السبب يبدو العقل متجها إلى إسقاط العقاب الجسدي المباشر، حرصا على صب العقوبات فيما يُمكنه أن يكون نفسيا وروحيا فقط، وبالقدر الذي يتيحه الواقع الإنساني.

وبِما أن العقاب الذي سينصب باتجاه الإنسان في الحياة الآخرة هو عقاب ذهني وربَّما نفسي أيضا، فإن هذا يعني أنه عقاب سيتعايش معه الإنسان مهما طال زمنه، لأنه عقاب يؤدي في المحصلة إلى نوع من الألم غير فج وغير جسدي مباشر. وتعايشُ الإنسان مع هذا النوع من العقوبات والآلام المترتبة عليها لن يعطِّلَه عن مُمارسة حياته ونشاطاته الأساسية والانشغال بها، رغم تدني مستويات فعاليته في ذلك قطعا. وبالتالي فإن لهذا النوع من العقاب والألم المترتب عليه نتيجة أساسية نستطيع أن نلمس حيثياتِها في حياتنا عندما نتحدث عن الألم النفسي أو الروحي. إن هذه النتيجة هي التنقية والتصفية والتزكية والتحرير من الشوائب، بحيث يؤول الإنسان الذي سيعاقب بها يوم القيامة وبعد انتهاء فترة عقابه إلى إنسان نظيف نقي ذهنيا ونفسيا، تَماما كذلك الإنسان الذي مات وهو خالٍ من أية آثار للجرائم، مع أن هذا يكاد يكون مستحيلا، إذ أن الأنبياء أنفسهم لم يرقوا إلى تنقية نفوسهم التنقية المطلقة وهم أحياء ليمكن القول بأنهم قد خلوا تَماما من الشوائب. إن هذه النتيجة المنطقية لما سيكون عليه العقاب الأخروي تكشف عن أن قِلَّةً قليلة جدا من الناس فقط هي التي لن تتعرض له يوم الحساب وذلك نظرا لقلة الناس الذين يَموتون وهم بهذا القدر من النقاء والصفاء من الشوائب في العادة. إن العقاب هناك إذن هو شكل فريد من التربية النفسية والروحية فيها قدر من الألم المقدور على التعايش معه، والدافع من ثم باتجاه زكاة النفس ونقاء وطهارة الوعي (الروح).

من ناحية أخرى فإن الكيفية التي سيستوفي بها الله العقاب المستحق دنيويا على شخص ما بمقاييس الآخرة، هي مسألة ليست سهلة التصور على أذهاننا. فالإنسان الذي عوقب بقطع اليد على جريمة السرقة في الدنيا مثلا، قد تعرض لألم جسدي مباشر ولآلام نفسية وذهنية توزعت على كامل سنوات عمره بنسب وبِمستويات مختلفة من عام إلى آخر في هذا العمر، وإن كانت هذه السنوات في المحصلة

محدودة لا تتجاوز الخمسين عاما مثلا. وكذلك الإنسان الذي سُجِن عشرة أعوام على جريمة اغتصاب، أو ذلك الذي جُلِد مائة جلدة أمام الناس على جريمة زنا، أو ذلك الذي فُضِحَ على الملأ بسبب جريمة لواط.. إلخ.

ترى، هل يكفي أن يُعَرِّضَ الله سارقا لم يعاقَب في الدنيا، لعقوبة نفسية وروحية لمدة خمسين عاما في الآخرة، ليكون منصفا لذلك الذي عوقب بقطع يده في الدنيا مع ما انعكس على باقي حياته من آلام وأوجاع متنوعة؟! هل يكفي أن نُذَكِّرَ للإجابة بالنفي القاطع أن الخمسين عاما للمعاقَب في الدنيا هي كل حياته، بينما الخمسون عاما بالنسبة لذلك الذي سيعاقب في الآخرة هي عَدَمٌ من حياته؟! وهل يكفي أن نشير إلى أن السارق المعاقب في الدنيا تعرض لألم جسدي مباشر بشع ولأذى نفسي وذهني مرهق، فيما لن يتعرض السارق المؤَجل العقوبة إلاّ لأذى نفسي وذهني فقط؟! إن هذه الفوارق الجوهرية بين الحياتين شكلا ومضمونا ومدة، وهذه الاختلافات بين شكلي العقوبتين وبين أشكال الآلام المترتبة عليهما، تقتضي حتما التأكيد على أن العدالة الإلهية لها قطعا وجهة نظر خاصة تعرف من خلالها كيف تجعل الخمسين عاما التي قضاها مقطوع اليد في الدنيا تكافئ ربما عشرة آلاف عام من الألم النفسي والذهني المنصب على المعاقب الشبيه به في الآخرة من حيث الجريمة التي ارتكبها. وهي العدالة نفسها التي سوف تعرف كيف تستوفي من مجرمين مثل "هولاكو" و"هتلر" و"أريئيل شارون" و"مناحيم بيغن" و"جورج بوش" وأمثالهم من طغاة العالم وجبابرة الأرض، ماضيا وحاضرا ومستقبلا، العقاب الأخروي المحقق للمساواة المطلقة، عندما تقارَن أفعالُهم وجرائمهم التي ارتكبوها في حق الإنسانية، بجريمة قتل فردية دفع فاعلها حياته الدنيوية بأكملها ثمنا لها.

إن العقوبة في الدنيا هي عقوبة مُكَثَّفَة جدا، وربَّما يحتاج استيفاؤها بِكَمِّهَا وبأثرها الحقيقي الذي أحدثته على المعاقب في الدنيا، إلى حِقَب وعصور في الآخرة. ولعل هذا هو السر وراء استخدام لفظة "الخلود" ومصطلح "الأبدية" وعبارات "العذاب الأليم" و"العظيم" وغيرها، حين الحديث عن عقاب الآخرة، ليس في القرآن وحده بل في كافة الكتب والرسالات السماوية. فإذا كان (م) هو حجم الألم الناتج عن عقاب دنيوي جسدي مباشر ونفسي وذهني قدره الزمني (س). فكيف يُمكن استيفاء (م) من شخص يستحق عقوبةً في زمن دنيوي قدره أيضا (س) بسبب جريمة لم يعاقب عليها، ولكن في نسق زمني جديد، يحتاج الإحساس فيه بحقيقة (س) إلى مدة زمنية (ص) تكافئ آلاف أو على الأقل مئات الأضعاف من (س)؟ لن نعيي أنفسنا في البحث عن إجابة على هذا السؤال، لكننا ندرك يقينا أن عدل الله فوق أية شبهة أو شائبة، فلنثق في هذا العدل ولنأنس إليه. إننا في كنف الله الذي لا يظلم في كنفه أحد.

عود على بدء إلى المعالجة القرآنية لمسألة محدودية العقاب

إن مصطلح "الخلود" هو مصطلح قرآني تم بواسطته التعبير عن حالة الإقامة في الآخرة. كما أن أسلوب "الترهيب المجازي"، هو نسق خطابي قرآني استُخْدِم كثيرا في سياق الحديث عن العقاب

الأخروي. والخلود لغة كلمة تحتمل أحد معنيين. فهي تستخدم للدلالة على دوام البقاء أحيانا، فيما تستخدم غالبا للدلالة على طول البقاء أو السكون والهدوء.(تراجع لهذا الغرض قواميس ومعاجم اللغة العربية). ومادامت هذه الكلمة تحتمل المعنيين، فإن الضرورة تقتضي أن نعتمد لها في الخطاب الذي بين أيدينا والذي يستخدمها كثيرا، المعنى الذي ينسجم ويتطابق منهما مع معطيات العقل. وبما أن معطيات العقل تؤكد على المحدودية والتأقيت في العقاب الأخروي، فإن كلمة الخلود المستخدمة في النص القرآني يفترض أنها تعني حيثما وردت مُعَبِّرَةً عن حالة الإقامة في العقاب، "طول البقاء" وليس "دوام البقاء"، لأن المعنى الأخير لا يستقيم مع المنطق العقلي، ونحن معنيون بعدم اختلاق تعارضات بين العقل والنص القرآني نضطر على أساسها إلى إسقاط هذا النص إذا كان تخريج عدم التعارض واضحا ومقدورا عليه في ضوء لغة الخطاب القرآني ذاته.

أما الترهيب المجازي فهو أسلوب في الخطابة معتمد وموجود في كل لغات البشر، وربَّما أن لغة العرب تُعَدُّ من أكثر اللغات استخداما له نظرا لثرائها ولاشتهار أهلها بصنعة الأدب والشعر، وهي الصنعة التي تتطلب في العادة تَوَسُّعاً خاصا في استخدام المجاز بوجه عام. والترهيب المجازي هو عبارة عن خطاب يتم به تخويف وإرهاب المُخَاطَب بعبارات تتضمن أخبارا عن سلوكات لن تتحقق لاعتبارات موضوعية، لتؤدي هذه الأخبار التي تكاد تكون مستحيلة أو مستبعدة أو صعبة التحقق على الأقل، الغرض منها في إشعار هذا المُخَاطَب بضرورة الامتناع عما كان سببا في هذا الخطاب الترهيبي من حيث المبدأ. كأن يقول الوالد لولده.. "إذا لم تنفذ ما أطلبه منك فسوف أخسف بك الأرض"، أو "سوف أهدم البيت فوق رأسك"، أو "سوف أنفيك إلى القمر"..

فكل هذه الخطابات وأشباهُها مستخدمة في حياة الناس اليومية للتعبير عن رغباتهم الخاصة جدا في أشياء بعينها تكتسي أهمية بالغة لديهم، وتُستخدم تلك المجازات للتأكيد على أهمية ما طُلِبَ تنفيذه مربوطا بتلك الأنواع من التهديدات. ولحظة التهديد بهذا النوع من الخطابات لا يكون ذهن من هدَّد به مُنْطَويا على أي نوع من أنواع الاقتناع بأن هذا التهديد سينفذ حتى في أسوأ ظروف التمرد من قِبَلِ من تم تهديده. والمُخَاطَبُ بدوره يدرك ذلك، لكنه في الوقت ذاته يدرك أهمية المطلوب منه تنفيذه، وتصله الرسالة المراد إيصالها واضحة جلية لا لبس فيها، بصرف النظر بعد ذلك عماَّ إذا كان سيلتزم بتنفيذ ما طُلِبَ منه أم لا، علما بأنه يعرف تَماما أنه لن يتعرض للعقوبة المستحيلة التي هَدَّدَه بها المُخَاطِبُ، وإن كان يعرف أيضا ويقينا أنه سيعاقب لا مَحالَة.

القرآن الكريم من جهته استخدم هذا الأسلوب كثيرا، لكنه لم يستخدمه بصورة تبدو في ظاهرها متعارضة مع مبدأ التأقيت إلاَّ مرات قليلة، تقتضي طبائع الأمور في سياقها المعرفي واللغوي أن يُصار إلى فهم الخطاب فيها على النحو الترهيبي المجازي الذي فَصَّلْنَاه كي تستقيم الأمور مع العقل، مادامت اللغة

العربية تحتمل ذلك وتستوعبه بدون تكلف أو اضطرار إلى تأويل. والله سبحانه وتعالى مادام استخدم في خطابه الموجه إلينا لغةً ماً، فمن المفهوم تَماما أن يستخدم أساليب هذه اللغة أياًّ كانت، وعلينا من ثم أن نتعامل مع خطابه لنا بصفته خطابا مصاغا بتلك اللغة بكل ما يعنيه ذلك من دلالات في الاستخدام.. ومن النصوص القرآنية التي من هذا القبيل تحضرنا الآيات التالية.. "وما هم بخارجين من النار"، و"كلما نضجت جلودهم"، و"حتى يلج الجمل في سم الخياط".. إلخ.

على ضوء ما سبق قد يسأل سائل.. مادام لفظ الخلود قد أُخِذَ على معنى طول البقاء حين الحديث عن العقاب، فلماذا لا يُؤَخَذ على المعنى نفسه حين الحديث عن النعيم في الجنة، بحيث تنتفي عن حياتنا في الجنة أيضا صفة الدوام، وتبقى شأنها شأن حياة المعاقبين مؤقتة؟!

في الواقع وإن كنا نشير إلى وجاهة هذا الاعتراض للوهلة الأولى، إلاَّ أننا نؤكد على أنه غير دقيق ولا يقيم حجة، نظرا لما يلي..

فنحن لم نقل بأن العقابَ في الآخرة محدود لأن لفظة الخلود تعني المحدودية، بل إننا قلنا بذلك لأن العقل يقرره. وبما أن لفظة الخلود تعني فيما يُمكنها أن تعنيه ما قرَّرَه العقل، فقد كان لزاما علينا أن نواجه واحدا من أمرين، فإما أن نُثْبِتَ أن النصَّ القرآني كان يعني على وجه التحديد المعنى المقابل لما قرره العقل، وبالتالي نرفض هذا النص ونشكك فيه من حيث صحة نسبته إلى الله. وإما أن نفترض أن النص القرآني هذا مادام يحتمل المعنيين من حيث المبدأ، فلا ضير في اعتباره قد قصد المعنى الموافق منهما لما قرره العقل.

وبكلمة أخرى فإن المسألة برمتها تُقَرَّر عقلا أولا، ويُصار بعد ذلك إلى البحث عن تخريجات لغوية معقولة ومقبولة للنص إذا كان يحتمل التعددية في المعنى بصورة لا نضطر معها إلى لَيِّ عنق النص كي نحافظ على صحته السندية. أي فقد كان علينا أن نبحثَ في العقل أولا عن حالة الإقامة في الجنة، لنبحث بعد ذلك عن تخريجة للنص المَعْنِيِّ إذا كان في حاجة إلى تخريجة. وفي هذا الشأن نستطيع القول بأن العقل رفض دوام البقاء في العقاب الأخروي لتعارض ذلك مع العدل الإلهي. لكن دوام البقاء في النعيم لا يتعارض مع العدل بل هو منسجم عقلا معه ومع مقتضى الغاية من الخلق. وبالتالي فلا يستقيم الاعتراض المقدم، لأننا سنعتبر أن لفظة الخلود التي عالجت موضوع الإقامة في الجنة إنَّما أسقطت عليها المعنى الآخر الذي هو دوام البقاء، لأنه معنىً ينسجم مع الصيغة العقلية المتعلقة بمسألة الإقامة في الجنة. مع تأكيدنا على أن مبدأ "الترهيب المجازي" بشكله الذي أوضحناه فيما مضي، يكفي وحده للتعامل مع سياقات النصوص القرآنية التي تعرضت للموضوع.

إن الاعتقاد بلامحدودية العقاب الأخروي ترتبت عليه مجموعة تصورات ومعتقدات غريبة لدى المسلمين، ليس أقلها غرابة وإثارة للدهشة ذلك التصور الذي راح يُصَنِّف الناس في الدنيا بناء على

مآلهم العقابي المفترض والمتصور في الآخرة، وهو المآل الذي تأسس من أجل أن يستقيم أمره، استنادا إلى التصورات والمعتقدات، لا إلى السلوكات والأفعال، ما ضخم لدى المسلمين أهمية التصور والاعتقاد على حساب العمل والسلوك، في حين كان يُفْتَرض أن يحدث العكس تماما، مادام التصور أو المعتقد يكاد يكون عديم التأثير في حياة وواقع الناس الذين يتعايشون بأمان وسلام وفق قواعد سلوكية معينة رغم اختلاف تصوراتهم اختلافات جوهرية وخطيرة أحيانا كثيرة، بحيث من السهل أن نلمح أن التعايش الآمن هذا في مجتمع يتسم أفراده بتنوع في التصورات أمر مُمكن إذا نظم هؤلاء قواعد سلوكهم بما يكفل ذلك الأمان والسلم الاجتماعيين، في حين أن السلوكات إذا افتقرت إلى مثل هذه الآليات التنظيمية، فإن اتفاق التصورات لن يحول بين ذلك المجتمع وبين الصراعات الدامية، وهذا التاريخ والحاضر أمامنا فلنتأمل.

لقد تضاءلت أهمية السلوك في بنية المعتقدات الإسلامية، إلى درجة مثيرة، رغم كل الآثار السلبية التي ترافق هذا التضاؤل على واقع الحياة عادة. وراحت المعضلات المتلاحقة تفرض نفسها معضلة تلوَ معضلة على هذا النسق المعتقدي المشحون بالخواء، إلى أن تجلَّت خاتمة التخريجات الملتوية فيه، في مقولة "الكفر العملي والكفر الاعتقادي"، التي تُعَدُّ في تصورنا أبشع ما يُمكن أن يؤول إليه الاستهتار بالعقل وبالمنطق من نتائج شديدة الاستخفاف بالإسلام وبالمسلم من حيث المبدأ.

سنحاول فيما يقي لنا من هذا الفصل، أن نعرج على هذه المقولة الغريبة محللين أبعادَها وجذورَها ومؤدياتها، وتعارضَها الصارخ هي وكل مرتكزاتها المعرفية مع أبسط بديهيات العقل والتفكير العقلاني، رغم أنها مع الأسف تُمثل أحد أهم أركان الاعتقاد في الفكر الإسلامي السائد منذ مئات السنين.

• مداخلة في نقد مقولة "الكفر العملي والكفر الاعتقادي"

أمامنا ثلاثة أشخاص، الأول يَعْتَبِر أن الخمر مُحَرِّمَة عليه، فلا يشربها بسبب هذا الاعتبار. والثاني يعتبرها مُحَرَّمَة ولكنه مع ذلك يشربها، ضاربا باعتباره هذا عرض الحائط. أما الثالث فلا يعتبرها مُحَرِّمَة، وبالتالي فهو قد يشربها وقد لا يشربها، فإن شربها فبناء على عدم اعتبارها محرمة، وإن لم يشربها فبناء على اعتبارات أخرى غير اعتبار التحريم.. أيُّ هؤلاء الأشخاص الثلاثة هو الأسوأ، والأقلُّ منطقيةً واتزاناً وانسجاماً مع الذات ومع السلوك القويم كما يتصوره العقل السليم؟

إنه بصرف النظر عن "أي المواقف هو الموقف الأصوب من الناحية التصورية المعتقدية، التحليل أم التحريم". فإن الشخص الوحيد من بين هؤلاء الأشخاص الثلاثة الذي يُعَدُّ أبعد ما يكون عن المنطق والعقل والانسجام مع الذات، هو ذلك الذي يؤمن بتحريم الخمر ومع ذلك فهو يشربها، فيما لا يختلف الشخصان الأول الذي يحرم الخمر ولا يشربها والثالث الذي لا يحرمها ولكنه قد يشربها، عن بعضهما البعض في مستوى الانسجام مع الذات، وفي مستوى المنطقية في الربط بين القناعة النظرية (الإيمان) والسلوك التطبيقي أو الجارحي (العمل).

نسوق هذا المثال البسيط شديد الوضوح في دلالته، لِنُشَخِّصَ من خلاله وعلى ضوئه مسألة اعتقادية إسلامية غاية في التشويش وعدم المنطق في سياقها الذي وردتنا عبره، وهي مسألة تقسيم الكفر إلى كفرين أحدهما عملي والآخر اعتقادي، وهي المسألة التي بناء عليها تحدد مفهوم الحد الأدنى للإسلام في بعد إيماني تصوري محض، خَلَقَ معضلة تاريخية في تأصيل العلاقة بين الإيمان والعمل، وبين النظرية والتطبيق، انعكست على أداء الأمة وعلى فهمها للواقع وتأثيرها فيه، جاعلة إياها أمة قل حُبَّها للعمل وقلَّ احترامها وتقديرها له، في حين أن الوضع كان يجب أن يكون على عكس ذلك تَماما، من حيث مركزية العمل في الحياة، ومن حيث أهميته وتقديسه إذا ما قيس بالقناعات الشخصية وبالمعتقدات والتصورات الفردية التي لا تعود بالنفع أو بالضرر إلاَّ على صاحبها وحده، خلافا للعمل.

•فلنشخص هذه المعضلة

إن أي حديث عن الإسلام وبالتالي عن اللاإسلام، وعن أنواع الكفر ومستوياته، أو عن الشرك وعن أنواعه ومستوياته أيضا.. إلخ. هو حديث يُفْتَرض أن يستهدف وضعَ آليةِ تنظيم حياتيةٍ ترمي إلى ترتيب البيت الإنساني على الأرض في جانب من حوانبه التي تتطلب توضيح طبيعة العلاقات بين تلك الأصناف من البشر، وليس وضعَ آلية افتراضية لتحديد موقع أخروي نهائي لهذا الإنسان أو ذاك، مادامت النهاية للجميع هي النعيم الدائم (الجنة). وبكلمة أخرى لا يغدو الفارق بين المسلم وغير المسلم مُحَدَّداً بالمآل الذي ينتظر كلا منهما في المحصلة النهائية. أي أن الفارق بين المسلم وغير المسلم ليس هو تلك الحالة المفترضة والمتصورة للوضع النهائي لكل منهما في الحياة الآخرة، لأن هذا الوضع النهائي هو الجنة للجميع. وإذن فلا وجود لفوارق مآلية بين مسلم وغير مسلم، وهو الأمر الذي يُفترض معه أن تغدو أهمية هذا التفريق مُنْصَبَّة باتجاه الواقع الحياتي الدنيوي بُغْيَة تنظيمه بالاستناد إلى السلوكات البشرية أيا كان فاعلها.

إن انطلاق القدماء في هذه المسألة، وربَّما في غيرها من المسائل، من نقطة ارتكازية أساسية تتمثل في أن المسلم يختلف عن غير المسلم في المآل النهائي، من حيث أن الأول سيستقر في النعيم بصورة دائمة وأن الثاني سيستقر في العذاب بصورة دائمة أيضا، جعل كل التفكير ينصب باتجاه تضخيم الجانب التصوري الإيماني على حساب الجانب السلوكي العملي، هذا بالإضافة إلى تضخيم الجانب الشعائري التعبدي المرتبط عضويا بالجانب التصوري الإيماني، باعتباره أحد الجوانب السلوكية، على حساب باقي جوانب السلوك مُجْتَمِعَةً. أما كيف أثَّرَت النقطة الارتكازية إياها (التفريق المآلي) على التفكير الإسلامي فجعلته يجنح منذ مئات السنين إلى التضخيم المذكور فهو ما سنشرحه فيما يلي..

إذا كان الفرق بين المسلم وغير المسلم منحصرا في أن الأول سينعم بالاستقرار الدائم في النعيم، وفي أن الثاني سيُبْتَلى بالاستقرار الدائم في العذاب والعقاب، فلا شك إذن في أن المبرر الحقيقي لهذا النوع

العميق والجذري والفظيع من الفوارق المآلية، يكمن في الفرق الجوهري والعميق المفترض بين الإسلام واللاإسلام، وهو الفرق الوحيد الذي بزواله تزول صفة الإسلام عن الطرف المسلم، أو صفة اللاإسلام عن الطرف غير المسلم، وهو فرق إيماني تصوري محض.

لقد تم البدء من نهاية المعادلة وبصورة مقلوبة ومعكوسة، وليس من بدايتها والتسلسل معها من ثم بالصورة التي يقتضيها المنطق. فبدل أن يُصار إلى فهم معاني مصطلحات مثل "الإسلام" و"الكفر" و"الشرك" و"الضلال" و"الفسوق" و"الظلم" و"العصيان"، وغيرها مما يزخر به النص القرآني من مصطلحات بهذا الشأن مما يتعلق بوصف الأفعال والمعتقدات بالأوصاف التي تناسبها من وجهة نظرهِ الفلسفية، وفي ضوء ما يحتمله ذلك النص من معانٍ لغوية، ليتم بناءً على ذلك تكوين المعتقد الصحيح في فهم معاني تلك الأوصاف ومعاني الإسلام واللاإسلام بالتالي.. نقول.. بدلا من أن يتم ذلك، فقد تم النظر إلى القرآن في ضوء نقطة محددة، ألا وهي المآل الأخروي لمختلف فئات البشر، وهي النقطة التي تم فهمها بصورة قسمتهم إلى فئتين، الأولى دائمة البقاء في الجنة والثانية دائمة البقاء في النار. ثم صِيرَ بعد ذلك إلى فهم كل تلك المصطلحات والمفاهيم في ضوء هذه القسمة، وبالتالي فقد نتج عن كل ذلك هذا الكم الهائل من الزلل في الفهم.

إن الإسلام يطالب أتباعه بِمجموعة من الاعتقادات والسلوكات. تختلف الاعتقادات المطلوبة أو بعضها على الأقل عن السلوكات المطلوبة أو عن بعضها على الأقل، في أن هذه الأخيرة عموما يمكن أن يقوم بها إنسان غير مسلم دون ما حاجة منه إلى أن يعلن إسلامه أساسا. فكل إنسان قد لا يشرب الخمر وقد لا يزني وقد لا يسرق وقد لا يكذب وقد يكون رحيما ورفيقا ويتجنب النميمة والكبر والغيبة والسخرية من الآخرين، وقد يكون إنسانيا ورقيقا في التعامل مع الجيران والأصحاب.. إلخ. وهو ليس في حاجة إلى أن يكون مسلما بالمعنى التصوري لكلمة مسلم كي يتمكن من فعل تلك الأفعال الحميدة أو كي يحرص على فعلها. لا بل إن كل الناس في الأصل يعملون على ذلك ويسعون ويدعون إليه، ويُعَظِّمون من ثم فاعل هذه السلوكات الحميدة الحسنة، وذلك خلافا للتصورات الإيمانية الصرف بسبب أنها لا تُمثل قِيَماً موضوعية ذات دلالة منفعية واقعية. وهو الأمر الذي يجعلها تختلف في أهميتها لدى الناس عن أهمية السلوكات ذات الدلالة المنفعية الواقعية.

إن السلوكات الحميدة في العادة يقوم بها معظم البشر، فقد يقوم بها بوذي أو مسيحي أو حتى يهودي أو ملحد، أو ربما هندوسي أو وثني أو جيتي. أما نُبُوَّةُ محمد مثلا فقد يختلف فيها أولئك الذين يُمارسون سلوكات حميدة طلبها محمد عليه الصلاة والسلام ذاته من أتباعه. وبناء على ذلك فقد كان من الطبيعي والمفهوم أن يكون الإيمان بنبوة محمد وهو نقطة الانطلاق الأولى في رسالة الإسلام، هو القضية التي يتم بِموجبها تبرير التصور المآلي لكل من المسلم وغير المسلم.

فإذا كان المسلم وغير المسلم قد يتشابهان في أن كلا منهما قد يقوم بِممارسة كل الأعمال والسلوكات الحميدة، وإن كان ذلك لاعتبارات تختلف واستنادا إلى منطلقات تتباين، وإذا كان لابد أيضا من التفريق بينهما مآليا بصورة تجعل الأول يستقر في النعيم بصورة دائمة، فيما تجعل الثاني يستقر في العقاب بصورة دائمة أيضا، فلابد إذن من أن يكون سبب هذا التفريق المآلي هو ذاته الفرق القائم بين مسلم وغير مسلم متشابهين سلوكيا، وهو المسألة الإيمانية في سياقها المجرد والتصوري الصرف. وهكذا تأسست المعضلة، وأصبحت هذه المسألة بالتالي هي عماد الاعتقاد، وتم التركيز عليها وتم تضخيمها بعد أن فرضت نفسها على ضوء محورية ومركزية ومرجعية التصورات المآلية غير الصحيحة في الأساس.

وبِما أن الفارق المآلي يقوم على دوامين متناقضين ومتضادين يقعان على طرفي نقيض، بحيث أن أحدَهما ينطوي على كل معاني البشاعة والفظاعة الممكن تصورها، فلا شك إذن في أن سبب هذا الفارق يجب أن ينطوي على تضخيم أهميته بصورة كبيرة بحيث تصبح هذه الأهمية مُقْنِعَة لاستحقاق هذا المآل. لذلك تَكَرَّسَ مفهوم العقيدة في الذهن الإسلامي بصورة جعلت من السهل عليه أن يكافئ في هذا الذهن طلسمية الامتداد واللانهائية والسرمدية والأبدية. أي أن الإيمان بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام ضُخِّمَ بشكل جعله يكافئ أبدية العذاب، فيما قُزِّمَ قتل النفس بشكل جعله لا يساوي شيئا أمام ذلك الإيمان.

لقد كان من الطبيعي أن يُصار في تصورنا إلى رفض اعتبار السلوك هو مبرر الفارق المآلي بعد أن فرض الفارق المآلي نفسه بصورته المرعبة والفظيعة تلك على معالجة القضية، لأنه إذا صيرَ إلى قبول مُبَرِّرِيَّة السلوك لتفسير الفارق المآلي، فهذا يعني أن الجانب التصوري الإيماني الصرف لم يعد ذا قيمة في تحديد ذلك المآل، لأن البوذي والملحد والوثني وغيرهم من أتباع أية ديانة أخرى أو معتقد آخر سيستقرون في النعيم الدائم بعد تطابق سلوكهم مع السلوك المطلوب من المسلم إتيانه دون أي اعتبار للبعد الإيماني التصوري. وهذا ما لا يَملك أي تأصيل أو تفسير وفق الصورة العقدية التي بدأت تهيمن على دائرة التفكير الإسلامي في بداياته وبواكيره لأسباب مختلفة، ليس السبب السياسي بأقلها أهمية وتأثيرا.

يؤكد ما ذهبنا إليه في هذا التحليل، أن الجنوح الذي حصل باتجاه تضخيم أهمية المسألة الإيمانية التصورية على حساب المسألة السلوكية انطلاقا من معضلة المآل النهائي، أخذ يمتد ليطال جانبا من منظومة السلوكات، وهو الجانب التَّعَبُّدي الشعائري ذي الصلة العضوية المباشرة الوثيقة بالجانب التصوري، بحيث تضخمت أيضا أهمية هذه السلوكات في تحديد الفروقات حتى بين المسلمين أنفسهم على حساب ما تبقى من مظاهر السلوك البشري الأخرى. ومن منا لا يعرف المساحات الواسعة جدا التي يحتلها فقه العبادات في كافة كتب التراث، بل وتلك المساحات الواسعة التي تحتلها النصوص المنسوبة إلى الرسول الكريم عن هذا الجانب من السلوك الإنساني؟! تُرى، هل يعتبر أمرا عابرا عديم الدلالة في

توصيف بُنْيَة اللاوعي الإسلامي، أن نلمس أن كلَّ كتب الفقه والحديث تُرَتِّب موضوعاتِها بدءا بالإيمان، ثم تَمر بعد ذلك إلى الطهارة فالصلاة فباقي العبادات، لتعرج من ثم على باقي المعاملات على استحياء، وكأنها تفعل ذلك على خجل، استكمالا لزينة الكتب ليس إلا؟!

في ضوء هذا التضخيم المُخِلِّ بميزان الحقيقة لدور وأهمية المعتقد، غدت الصلاة أهم من العدالة والحرية، والصيام عملا يستحق الثناء والتكريم أكثر من غيره من السلوكات الناظمة للمجتمع باتجاه تحقيق مستويات متقدمة من العدالة. أما معرفة حكم الصلاة بين السواري أو تحريك الأصبع أثناء التشهد، فهي في ضوء ذلك أكثر أهمية ومنفعة من الحديث عن حقوق الإنسان المهدورة وعن حرياته العامة المُنْتَهَكَة، لا بل إن هذه الأخيرة غدت غير ذات أهمية إذا لم يتم البدء في بناءِ ذهنِ المسلم من تعليمه كيفية استخدام السواك ولبس العمامة وسلامة الاستنجاء من النجاسة والتصرف في القبور والاستعداد لمواجهة أعورٍ دجالٍ لا نحسب أن له وجودا إلاَّ في أدمغة تعشق الأساطير والخرافات.

لا بل إن ما صُنِّفَ من كتبٍ ومؤلفات في الجنائز أو في عذاب القبر أو في أهوال يوم القيامة أو في فتنة المسيح الدجال أو في انتظار المهدي وظهور الدابة، يفوق بكثير وبصورة ملفتة ما تم تصنيفه وتأليفه في موضوعات هامة للغاية مثل حقوق الإنسان والعمل، ومثل الاقتصاد والسياسة وغيرها من القضايا الملحة. ليغدوَ المسلم الذي سيستقر نهائيا في الجنة هو من ينطق بالشهادتين ويقر بِمقتضاهما بصرف النظر بعد ذلك عن عمله الذي وإن انحرف واختل وفسد فلن يحرمه من متعة التخلص من العقاب إن وقع عليه، فيما غدا غير المسلم دائم المكث في العقاب لمجرد عدم إيمانه بنبوة محمد، وإن كان أكثر إيجابية ونقاء والتزاما بِمكارم الأخلاق التي ما بعث الرسول محمد عليه الصلاة والسلام إلاَّ ليتممها.

لا بل إن الاتجاهات والتيارات الإسلامية العقدية المختلفة راحت تتبارى في المبالغة في تحديد المكونات والبُنَى المعتقدية الموجبة للمآل في كل من الجنة والنار، مُقَلِّصَةً إلى أبعد الحدود ما يوجب منها الجنة، وكأن الأصل في وجود الإنسان أن يتألم ويعاقب ويعذب إلاَّ استثناءً. وهكذا فقد أصبحت لمقتضى الإقرار بالشهادتين معانٍ مُختلفة ومتضاربة، بعضها يجعل معتنقه ضمن دائرة المسلمين، وبعضها يخرج معتنقه من دائرتهم ليضمه إلى دائرة أولئك الذين سيستقرون في العقاب بصورة دائمة. وأخذت دائرة الموضوعات التصورية المُحَدِّدَة لمبررات مآل المسلم تضيق وتُخْتَزل وتختنق، إلى أن أصبح من يتصور من المسلمين فهما معينا لعلم الله أو لصفته يخالف ما قَعَّدَهُ بعضهم من مفاهيم لاستحقاق مآل المسلم مستحقا لإخراجه من دائرة المسلمين. وأصبحت كلمة الكفر ومصطلح التكفير بمعنييهما المآليين المرعبين، ملحَ طعام لكل متشدق بالوصاية من الله على الحكم على عباده. ولنا أن نتصور شكل المجتمع وأنهار الدم التي كانت ستراق لو قُدِّرَ لأمثال هؤلاء أن يتناوبوا على حكم الأمة فريقا بعد فريق، علما بأن قسطا من مراقبة واقع حال الأمة ينبئ عن شيئ من ذلك!!

لقد أدى ذلك التضخيم إلى كل تلك النتائج، رغم أن القرآن الكريم يوحي بعكس ذلك تَماما. فحديث القرآن عن بعض الأحكام الاجتماعية الناظمة للحياة كان أوسع وأشمل وأكثر تفصيلا من الحديث عن الصلاة التي اكتفى القرآن بذكرها على سبيل الإجمال وبدون أية تفصيلات. لا بل إن مسائل مثل الإرث والزواج والطلاق والرضاع والدَّين أو الآداب والقيم الأخلاقية، عولجت قرآنيا بتفصيل أكثر دقة وشمولا ووضوحا مِماَّ عولجت به كل العبادات مجتمعة. كما أن معظم النصوص القرآنية التصورية قد ركزت على مسألة الشرك بالله والتي هي تعبير آخر عن الحرص على تخليص الإنسان من القدرية بمفهومها السلبي والأسطوري، ودَفْعِهِ من ثم إلى اللجوء إلى التجربة في فهم الظواهر الطبيعية والاجتماعية وتفسيرها.

ناهيك عن أن الاستخدام القرآني الملفت لمصطلح الشرك عندما يتعرض بالذكر لمشركي قريش ومن تبعهم في حربهم ضد المسلمين، كان مصطلحا سياسيا – ليست له أية دلالات معتقدية أو تصورية في ذلك السياق – دفع النَّصَّ القرآني إلى استخدامه رغم فضاءاته المعتقدية في الأساس، ذلك التطابق العجيب بين من عادوا الرسالة الإسلامية سياسيا وعسكريا كخندقٍ ومعسكرٍ وكتجمع، وبين معتقدهم التصوري الواحد الذي هو الشرك. حيث لم يعاد المسلمين عداءً مستحكما من العربِ سوى فئتين معتقديتين هما المشركون واليهود. ولأن اليهود كانوا أهل كتاب، فقد كان هذا الوصف لهم هو الغالب حين الحديث عنهم أو مخاطبتهم.. ﴿قل يا أهل الكتاب..﴾.. ولأن كل العرب الذين عادوا المسلمين كانوا مشركين بالمعنى التصوري لكلمة مشركين، فقد استُخْدِمَ هذا اللفظ وصفا لمعسكرهم السياسي دون أية دلالات دينية حين استخدامه في هذا السياق.

إذ لم يكن هناك من صفة، لا أدقَّ ولا أبلغَ ولا أجْمَعَ ولا أخَصَّ، يُمكنها أن تُعَبِّرَ عنهم دون سواهم، من صفة "المشركين". فلن يكونَ مناسبا وصفهم بالعرب، لأن المسلمين أيضا عرب، ولا بالقرشيين، لأن كثيراً من المسلمين قرشيون، ولا حتى بالحلفاء، لأن المسلمين كانوا قد دخلوا في حلف مع بعض القبائل العربية فأصبحوا بهذا حلفاء لمن حالفوهم، ولا يُكْتَفَىَ بوصفهم بالأعداء، فالروم واليهود والمنافقون كانوا جميعا أعداء للدولة المسلمة ولمواطنيها في ذلك الوقت، بل لم يكن من المناسب أن يقال لهم "أهل مكة"، لأن جزءاً من المسلمين في المدينة كان من أهل مكة، ولأن بعضَ أهلِ مكةَ كانوا مسلمين إماَّ سراًّ وإماَّ علنا، ليخرجوا قطعا من دائرة الهجوم العنيف الذي طال المشركين في سورة "براءة"، أماَّ أن يُكْرَمُوا بوصفهم بحماةِ الكعبة وخُداَّمِها أو بأهلِ الحرم، فهذا أبعد من أن ينالوه، وهم في موقعِ العداوة الصارخة للقيادة الفعلية الجديدة للحرم المكي الشريف وللكعبة المقدسة. وإذن فالوصف الوحيد الذي لا ينطبق إلاَّ عليهم وحدَهم دون غيرهم، هو مصطلح "المشركين"، ولذلك فهو قد أُطلق، ليكون وصما سياسيا لهم، لا وصما معتقديا، فلنتأمل هذه النقطة جيدا لأنها على قدر كبير من الأهمية.

وبالتالي فلا يصح أيُّ استنتاج يَبْنِى التعاملَ مع من يتصف معتقديا بالشرك في أي مكان وفي أي زمان، في ضوء التعامل الذي رسمتْ معالمه سورةٌ عظيمةٌ مثل سورة "براءة"، لأن هذه السورة في الواقع،

رسمت خريطةَ التعامل تلك من منطلق مواجهة ذلك المعسكر المعادي على قواعد سلوكية سياسية الطابع. وبالتالي فإن كل من تنطبق عليهم الشروط السياسية لمشركي مكة في التعامل مع المسلمين، حتى لو لم يكونوا مشركين معتقديا في أي زمان وفي أي مكان، قد تنطبق عليهم شروط التعامل التي نصت عليها تلك السورة، والتي فَصَّلَتْها بذلك النوع من الهجوم الذي لم يرحم معتدياً من ضرورة أن يواجَهَ بالقوة عندما يُقْدَرُ عليها.

وعندما استوقفتنا طريقة القرآن الكريم في التعاطي مع مصطلح الشرك الذي سيطرت على استخداماته القرآنية الفضاءاتُ السياسيةُ، وجدنا أن من المفيد تتبع التعاطي القرآني مع مصطلحات أخرى ذات دلالة توصيفية لبعض المعتقدات والأفعال، مثل الظلم والكفر والفسوق والعصيان والخسران والإفساد والضلال واتباع الهوى والكذب والرياء.. إلخ. وذلك فضلا عن التعاطي القرآني مع مضمون مصطلح الشرك نفسه من الناحية المعتقدية، لنجد أنفسنا أمام ظاهرة قرآنية فريدة وعميقة الدلالة.

إن للقرآن الكريم نمطه الخاص في البناء المصطلحي، وهو نمط يكشف عن تداخل عجيب بين المعاني والمفاهيم التي تعتبر في التصور القرآني توصيفات لأفعال أو لمعتقدات محددة. وهو بناء مصطلحي لا يستقيم معه الفهم التقليدي للمآل الأخروي الذي يقسم البشر إلى متنعمين دائمي الإقامة في الجنة، وإلى معذبين دائمي الإقامة في النار، ما يعني أن البناء القرآني في هذا المجال ليس فيه ما يثير أية مشكلة مع العقل تتطلب البحث عن تأويلات وتخريجات ممجوجة للنصوص، كتلك التي يزخر بها الخطاب الديني السلفي باتجاهاته الثلاثة: (الهندوباكستاني، والشيعي الصفوي، والوهابي التيمي). ومع أننا وجدنا موضوع البناء المصطلحي في القرآن الكريم، موضوعا شائكا ومعقدا، يتطلب بحثا مستقلا وقائما بذاته، إلا أننا ارتأينا مع ذلك، لفت الانتباه إلى أبعاده بإشارة عابرة ومختصرة في هذا الكتاب، على أن نعمل بحسب ما يتيحه الله لنا من إمكانات مستقبلا، على التوسع فيه وإعطائه حقه من البحث والتنقيب.

فعندما يصف الله الكفر بأنه ظلم، والشرك بأنه فسوق، فإن أشد أنواع التكلُّف في التفسير لا تجعلنا نغض الطرف عن حقيقة أن مصطلحي الظلم والفسوق، هما مصطلحان سلوكيان عمليان، لا ينطبقان على المعتقدات من حيث المبدأ، رغم إيراد القرآن الظاهر لهما في سياق توصيف معتقدي، ما يجعلنا نعكف على محاولة معرفة البعد المعرفي الكامن وراء هذا الاستخدام الاصطلاحي غير المألوف في لغة يفترض أن الله يستخدمها ليحاجِجَ بها قوما محاجَجَة إعجاز. فكلنا نعلم ألا وجود لمعتقد ظالم ولا لتصورٍ فاسق، بل إن هناك فعلا ظالما، وسلوكا فاسقا.

إن هذه الظاهرة – ظاهرة الاختراع الاصطلاحي – ظاهرة منتشرة في القرآن الكريم بشكل ملفت، ولا يمكنها أن تكون عابرة وبلا غاية أو هدف معرفي، بل لا بد من أن وراءها فلسفة معرفية خاصة، يفترض أن تُقرأ بوضوح في هذا البناء المصطلحي المثير. وإننا كي نجعل القارئ يعيش فضاءات الفكرة الغامضة

التي نريد أن نلفت انتباهه إليها في هذا السياق، سنضع بين يدية مجموعة من الآيات القرآنية المنتقاة والمختارة وذات الدلالة في الموضوع الذي نحن بصدده. وهي جميعها من سورة واحدة هي سورة البقرة، كي ينتبه القارئ إلى ضخامة هذا الموضوع واتساعه في الخطاب القرآني، عندما يعرف أن كل هذا الحشد المثير الدلالة من النصوص إنما تم تجميعه من أقل من عُشْرِ آيات القرآن الكريم.

- ﴿ولئن اتبعت أهواءَهم من بعد ما جاءَك من العلم إنك إذن لمن الظالمين﴾ (البقرة،١٤٥).. (في هذا النص يتطابق المعنى الاصطلاحي القرآني للظلم مع معنى اتباع الهوى،).

- ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا، إلاَّ إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾ (البقرة،٣٤).. (وفي هذا النص يتطابق معنى الكفر مع معنى الاستكبار والإباء الذي يعني الرفض، أي المعصية بوجه من الوجوه).

- ﴿ وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أَتَتَّخِذُنا هزؤاً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين﴾ (البقرة،٦٧).. (وفي هذا النص يتطابق معنى الاستهزاء مع معنى الجهل والجهالة).

- ﴿ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا، ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسَه، ولا تتخذوا آيات الله هزؤا، واذكروا نعمت الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به، واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شيئ عليم﴾ (البقرة،٢٣١).. (في هذا النص هناك تطابق واضح بين معاني الاعتداء والظلم والاستهزاء. ألاً يعني ذلك مثلا أن الظلم والاعتداء هما مثل الاستهزاء جهل وجهالة. وبالتالي أوليس كل ذلك مطابقا في المعنى الاصطلاحي لاتباع الهوى؟).

- ﴿اهبطوا مصراً فإن لكم ما سألتم، وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله، ذلك بأنهم كانوا يقتلون النبيين بغير الحق، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون﴾ (البقرة،٦١).. (هنا نرى تطابقا في المعاني الاصطلاحية بين البوء بغضب الله والعصيان والاعتداء. أليس معنى ذلك بالمقارنة بما سبق من الآيات، أن الظلم والمعصية والعدوان هي جميعها بالتالي مصطلحات متطابقة الدلالة، ويستحق جميع من تنطبق عليهم أن يبوءوا بغضب من الله؟).

- ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا، إن الله لا يحب المعتدين• واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم، والفتنة أشد من القتل، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه، فإن قاتلوكم فاقتلوهم، كذلك جزاء الكافرين • فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم• وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين لله، فإن انتهوا فلا عدوان إلاَّ على الظالمين• الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص، فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم، واتقوا الله، واعلموا أن الله مع المتقين﴾ (البقرة،١٩٤-١٩٠).. (يضيف هذا النص توسعا جديدا في دائرة الوحدة الاصطلاحية التي يقوم عليها المنهج القرآني. فالظلم والعدوان والكفر تغدو بموجب هذه الآيات صفات لأفعال واحدة وللأشخاص أنفسهم).

- ﴿إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضةً فما فوقها، فأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا، يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا، وما يضل به إلاَّ الفاسقين، الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه، ويقطعون ما أمر الله به أن يوصَل، ويفسدون في الأرض، أولئك هم الخاسرون﴾ (البقرة،٢٦-٢٧).. (تزداد الدائرة اتساعا. لتغدو جميع المصطلحات السالفة متطابقة مع الضلال، ويوصف أصحابها بأنهم مفسدون في الأرض، وبأنهم يوم القيامة خاسرون).

- ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين، يخادعون الله والذين آمنوا، وما يخدعون إلاَّ أنفسَهم وما يشعرون، في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون. وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون، ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون. وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء، ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون، وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم، إنما نحن مستهزئون، الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون، أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين﴾ (البقرة،١٦-٨).. (هنا أيضا نجد أن الكذب والسفه يضافان إلى الإفساد في الأرض والضلال كمصطلحات متطابقة الدلالة).

- ﴿ألم تر إلى الملإ من بني إسرائيل من بعد موسى إذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا مَلكاً نقاتل في سبيل الله، قال هل عسيتم إن كُتبَ عليكم القتال ألاَّ تقاتلوا، قالوا ومالنا ألاَّ نقاتلَ في سبيلِ الله وقد أُخْرِجنا من ديارنا وأبنائنا، فلما كُتبَ عليهم القتال تولوا إلاَّ قليلا منهم، والله عليم بالظالمين﴾ (البقرة،٢٤٦).. (والتولي عند القتال يغدو مستحقا لصفة الظلم التي هي صفة الكافرين والضالين والفاسقين وغيرهم كما مر معنا سابقا).

- ﴿فبدَّل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم، فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون﴾ (البقرة،٥٩).. (الظلم والفسق واستحقاق الرجز من الله، تضعنا من جديد في دائرة اصطلاحات ذات فضاءات واحدة).

- ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تُبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى، كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر، فمثله كمثل صفوانٍ عليه ترابٌ فأصابه وابلٌ فتركه صلدا لا يقدرون على شيئٍ مما كسبوا، والله لا يهدي القوم الكافرين﴾ (البقرة،٢٦٤).. (المن في الصدقات وهو فعل محض، يغدو مستحقا لمنع صاحبه من الهداية، ولوصمه بصفة الكفر).

- ﴿وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين، فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه، وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو، ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ (البقرة،٣٦-٣٥).. (المعصية الصرف التي تمثلت في الأكل مما منع الأكل منه تغدو موجبة لصفة الظلم التي تمثل إلى جانب كل من الكفر والفسق والضلال حالة اصطلاحية واحدة).

- ﴿واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان، وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا، يعلمون الناسَ السحر.. وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت.. وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر، فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه.. وما هم بضارين به من أحد إلاَّ بإذن الله.. ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم.. ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخره من خلاق.. ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون﴾ (البقرة،١٠٢).. (السحر الذي يمثل بدوره سلوكا وفعلا محضا، وُصِم بأنه كفر، فكان بمثابة معصية تحرم الساحر من الخلاق يوم القيامة).

- ﴿وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون﴾ (البقرة،٥١).. (إن الشرك الذي يعتبر من أكثر المصطلحات استخداما في القرآن من الناحيتين السياسية والتصورية، جاء هنا ليتقمص حقيقة كونه ظلما، أي كفرا وفسقا وضلالا وخسرانا.. إلخ).

- ﴿ قالوا سمعنا وعصينا وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم، قل بئسما يأمركم به إيمانكم إن كنتم مؤمنين﴾ (البقرة،٩٣).. (هذا النص القرآني واضح في مطابقته بين المعصية والتولي عن طاعة الله ورسوله، وبين الشرك الذي تمثل في اتخاذ العجل، وبين الكفر الذي اعتبر صفة لحالة الشرك تلك).

- ﴿ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافلٍ عماَّ تعملون﴾ (البقرة،١٤٠).. (كتمان الشهادة وهو معصية جارحية صرف تتمثل في منع اللسان من النطق بشهادة تساعد في جلاء الحقيقة، غدا في النظام الاصطلاحي القرآني ظلما، وبالتالي فإنه كفر وشرك وهو فسق، وتنطبق عليه كل الصفات التي تطابقت مع هذه المصطلحات القرآنية).

- ﴿فإن خفتم ألاَّ يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به، تلك حدود الله فلا تعتدوها، ومن يتعد حدود الله فأولائك هم الظالمون﴾ (البقرة،٢٢٩).. (إن معصية تعدي حدود الله، هي والظلم صنوان، ولنا أن نتصور إلى أي مدى من الخروج على كل تعاليم الإسلام، يقودنا تعدي حدود الله، عندما نستحضر كافة المعاني التي تطابقت مع مصطلح الظلم، كالكفر والشرك والضلال وغيرها).

- ﴿ وقالوا قلوبنا غلف، بل لعنهم الله بكفرهم، فقليلا ما يؤمنون﴾ (البقرة،٨٨).. (استحقاق اللعنة يكشف عن الاتصاف بالكفر).

- ﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون﴾ (البقرة،٤٤).. (كم هو مثير هذا النص عندما نقارنه بالنص اللاحق. إننا هنا نكتشف علاقة تلازم اصطلاحي بين الوصم بعدم التعقل، وأمر الناس بخلاف ما يتم فعله من قبل الآمر).

- ﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلاَّ دعاءً ونداءً، صم بكم عمي فهم لا يعقلون﴾ (البقرة،١٧١).. (يكشف لنا هذا النص عن أن الكفار هم الذين يستحقون بسبب كفرهم صفة عدم التعقل، ما يعني أن كل ما كان موصوما بأنه مدعاة لعدم التعقل، لزم أن يكون كفرا، وبالتالي فالمعصية التي ذكرت في النص السابق هي والكفر صنوان).

ما الذي يمكننا استنتاجه من النصوص السابقة ومن طريقة تعاطيها مع مصطلحات المفاهيم التي خلقتها وكونتها ضمن نظامها الاصطلاحي الخاص بها؟

إن جميع المعاصي التي وُصِفَت بأنها كفر وظلم وضلال وشرك، مثل السحر، والتولي يوم الزحف، والأمر بخلاف الفعل، والكذب والتكذيب، وكتمان الشهادة، وغيرها مما يزخر به القرآن الكريم، مما لم نأت على ذكره لاقتصار أمثلتنا القرآنية على سورة البقرة وحدها، هي مجرد أفعال قد يقع فيها أي إنسان، ومن جملة من يمكنهم الوقوع فيها الإنسان المسلم. وإزاء ذلك فنحن أمام واحد من خيارين نظريين لا ثالث لهما. فإما أن نرفع المعاصي الجارحية بمختلف أنواعها إلى مستوى الكفر والشرك والضلال التي يَفْتَرِض التفكير التقليدي بأنها لا تنطبق على المسلم وبأنها موجبة لمآل أخروي شديد القتامة، عديم الرحمة والتسامح، وهو الأمر الذي يتعارض مع تصور هذا التفكير لمصير المسلمين. وإما أن يتم إنزال التصورات العقلية المنحرفة أيا كانت وبكل مستويات الشرك والكفر والضلال فيها إلى مرتبة المعاصي الجارحية التي لا توجب إلا مآلا أخرويا مشرقا كذلك الذي قرره الفكر التقليدي للمسلم تحديدا. خشية أن نحرم هذا المحظوظ من تلك النعمة التي خصه الله بها من دون سائر البشر، معطيا له حق معصيته بسبب ارتدائه ماركة مسجلة من نوع "معصية إسلامية مغفور لها".

الفكر التقليدي لا يستطيع القبول بأيٍّ من الحالتين، ففي القبول بالأولى مساواةٌ لغير المسلمين في مآلهم الأخروي بالمسلمين، من حيث التكرم عليهم برحمة الله التي رأوا أنهم لا يستحقونها، لمجرد أنهم لم يؤمنوا بالمعتقدات والتصورات التي يعتقدها ويتصورها المسلم. وفي قبولهم بالحالة الثانية مساوة للمسلم بغير المسلم، ولكن من زاوية أخرى هي حرمان الأول من حق الانتفاع بمعتقداته، عندما نجعله يحاسب حسابا شبيها بحساب غير المسلم، على أفعاله وسلوكاته. بينما الحل بسيط وليس فيه أي تعقيد، إنه التحرر من عقدة المآل الأخروي القميئ الذي فرضه أولئك على البشر. وعندئذ فلن يُخشى من دوام عذاب المسلم يوم القيامة، مادام جميع البشر سيحاسبون على أفعالهم بمنتهى العدل والمساواة أمام الله سبحانه وتعالى، لينعموا بعد انتهاء مرحلة الحساب والعقاب بالجنة.

تعتبر النصوص المنسوبة إلى الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام، نصوصا حاضنة بصورة صارخة للإشكالية المعضلة التي شخصناها فيما مضى، وذلك بشكل يعصى على الفهم أو الحل، الأمر الذي دفع من نظروا في تلك النصوص إلى الوقوع في نَمطٍ غريب من التأويل والتخريج وفي تناقضات غير مبررة وغير منطقية، مع أن المخرج منها كان ميسورا وهو التحرر من عقدة المآل النهائي هذه. إن حشدا كبيرا من النصوص المنسوبة إلى الرسول الكريم تشير إلى فكرة "أن من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله دخل الجنة"، أو إلى ما يشبهها من أفكار باختلافٍ في الألفاظ وبإضافات كثرت أو قلَّت، لا تُخْرِج الفكرة عن إطارها الموضح هنا. وحشد كبير آخر من تلك النصوص جاء من النوع الذي ينفي دخول الجنة عن

فاعلي أعمال بعينها مثل قوله عليه الصلاة السلام.. "لا يدخل الجنة قَتَّات"، أو "لا يدخل الجنة نَمام"، أو "لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كِبْر"، أو غيرها من النصوص الشبيهة التي تنفي صفة الإسلام صراحة عن فاعلي أعمال أخرى، أو تلك التي تَسِمُ بالكفر أو بالشرك من يفعل كذا أو كذا من الأفعال.. إلخ. وأمام هذه النصوص المتضاربة استفحلت المعضلة وتفاقمت أبعادها وفرضت على العلماء ابتكار أنواع مَمجوجة من التأويل بسبب الإصرار على الفكرة المنطلق، ألا وهي فكرة المآل النهائي الذي سبق الحديث عنه.

فإذا كانت صفة الإسلام تتحدد بقول "لا إله إلا الله محمد رسول الله" وهي بالتالي الصفة الموجبة لاستحقاق الاستقرار النهائي والدائم في الجنة، فهذا يعني أن المعاصي الجارحية (السلوكية) تصبح هينة في مؤداها المآلي، ولن تكون مِماًّ يُسْهِم بالتالي إسهاما جوهريا في تحديد المآل النهائي للإنسان المسلم. ولكن هذه النتيجة تعارض قول الرسول مثلا.. "لا يدخل الجنة نَمام"، لأن المسلم الذي تحدد إسلامه بالنطق بالشهادتين في سياقيهما الإيماني التصوري المحض، يُمكنه أن يكون نَماَّماً أو متكبرا أو شَتَّاماً، أو أي شيء من هذا القبيل. ولأن النمام لا يدخل الجنة بمقتضى النص السابق، فكيف يمكن أن يتمَ التوفيق بين النَّصَّين أو بين المعنيين الواردين في النَّصَّين؟!

التخريجة التأويلية كانت جاهزة لدى العلماء، فالنص الأول يعني أن من أقر بالشهادتين سيدخل الجنة في المحصلة، أي في نهاية المطاف، (أنظر كيف تَمَّت إضافة مفهوم جديد إلى النص غريب عن معناه هو مفهوم "في المحصلة"!)، خلافا لمن لم ينطق بهما أو لمن لم يقر بِمقتضاهما. والنص الثاني يعني أن النمام مثلا لن يدخل الجنة أول الداخلين إذا كان مسلما لأنه سيعاقب على نَميمته، (أنظر هنا أيضا كيف تَمَّت إضافة مفهوم جديد وغريب عن معنى النص هو مفهوم "عدم الدخول أول الداخلين"!). بينما النتيجة كانت ستختلف لو انطلقنا من قاعدة تساوي المآل النهائي لكل البشر، وذلك من حيث أن هذه النصوص كانت ستفهم عندئذٍ في ضوء النسق العقلي اللغوي الذي يقوم في جانب هام منه على التَّوَسُّع في استخدام الترهيب والترغيب المجازيين.

لقد كانت المعضلة التي وقع فيها المتبحرون القدامى في قراءة الخطاب المرجعي الإسلامي، هي السبب الرئيسي وراء بروز بدعة "الكفر الاعتقادي والكفر العملي"، وهي البدعة التي تفتقر إلى أي سند عقلي لأنها تقوم أساسا على اللاعقلانية. فأمام نص منسوب إلى الرسول الكريم مثل، "من ترك الصلاة فقد كفر"، وهو نصٌّ موجه إلى المسلم، وأمام الفكرة المآلية التي تنص على أن المسلم وإن لم يُصَلِّ سيدخل الجنة في نهاية المطاف وأنه لن يدخلها كافر بالتالي، كان لابد من أن يُلْوى عنق النص بطريقة فَجَّة، ولابد من ثم من أن يُلْوى عنق الحقيقة بطريقة صارخة، فتم اعتبار أن الكفر المقصود هنا في هذا النص الموجه إلى المسلم هو كفر من نوع آخر دون نوع الكفر الموجب لاستحقاق دوام العقاب في الآخرة. وبالتالي

فقد راحت تتبلور فكرة الكفر الاعتقادي الموجب لدوام العقاب، وهو ما لا يقع فيه المسلم بطبيعة الحال، والكفر العملي غير الموجب لدوام العقاب، وهو ما يُمكن للمسلم أن يقع فيه، وهو ما تعنيه النصوص التي تصف أفعال المسلم بالكفر أو بالشرك أو بانتفاء صفة الإسلام عن فاعلها.

علما بأن التحرر من عقدة المآل النهائي تَحُلُّ المشكلة من أساسها، ولن تغدو هناك حاجة لأي شكل من أشكال التأويل الممجوج والمتعنت، لأن صفة الكفر ستعتبر صفة قابلة لأن تنطبق على المسلم الخارج عن تعاليم الإسلام المسلكية دون أن تكون لها دلالات مآلية، تَماما كما أن انتفاء صفة الإسلام عن غير المسلم الذي لم يؤمن بنبوة محمد لا تستتبع أية دلالات مآلية من تلك التي ورثناها جيلا بعد جيل.

إن الله إذا كان قد أراد من البشر في أول ما أراده منهم أن يكونوا منطقيين وعقلاء ومنسجمين مع أنفسهم، فإنه سبحانه وتعالى وبكل تأكيد أشد احتراما وأكثر حبا ورأفة ورحمة بذلك الذي لا يصلي لأن أدلَّة فرضية الصلاة لديه لم ترق إلى درجة اليقين الدافع للإيمان، أو بذلك الذي ينكر نبوة محمد لأن الأدلة على نبوته لم تناغش في ذهنه ما بُنِيَ هذا الذهن على اعتباره حجة ودليلا وبرهانا مقنعا، من ذلك الذي لا يصلي رغم أنه يتبجح ليل نهار بأنه مؤمن بفرضيتها ولكنه متكاسل عن أدائها، أو من ذلك الذي يُجْهِد نفسَه بالاقتداء بِما يعتقد أنه سُنَّة واجبة الاتباع للمصطفى عليه الصلاة والسلام في اللبس والأكل والشرب والدعاء وغيرها، وهو غارق إلى أعماق أعماقه في مشاعر الكره والحقد ضد بني البشر، تحت اللافتة الإلهية المُنْتَهَكَة بكل أنواع الكذب والسادية والعنصرية البغيضة.. وإذن فما الفرق عندئذ بين من ينتسب إلى هذا الدين العظيم وبين من يرى في نفسه سيفا في جند "يهوة" لاستعباد كل البشر وسفك دمائهم لمجرد أنهم ليسوا يهودا مثله؟؟!!

ألا ترى معي عزيزي القارئ أن هناك منطقا مقلوبا ومغلوطا يحكم الفهم التقليدي لقضايا ديننا العظيم، يراد لنا أن نلغي عقولنا وتفكيرنا ونؤمن به ضاربين بعرض الحائط أولى بديهيات هذا الدين ذاته، ألا وهي ضرورة بناء المواقف، وضرورة تشكيل المعتقدات والتصورات على قاعدة التفكير.. التفكير العميق.. والعميق جدا..؟!

الفهرس

الفصل الثاني.. اللـه.

الفصل الثالث.. الروح.

الفصل الرابع.. البعث والحياة الآخرة.

الفصل الحادي عشر.. نظام العقوبات القرآني بين الثابت والمتغير.

الفصل الثاني عشر.. العقاب والنعيم بعد الموت.

تجديد فهم الإسلام